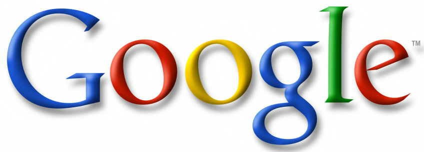



UNIVERSITY OF IOWA.
LIBRARY.


UNIVERSITY OF IOWA
3 1858 002 389 348

ABHANDLUNGEN

DER

KÖNIGLICHEN GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN ZU GÖTTINGEN

PHILOLOGISCH-HISTORISCHE KLASSE

NEUE FOLGE BAND XVII

AUS DEN JAHREN 1920 UND 1921



BERLIN
WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG
1921

INHALT

ABHANDLUNGEN
DER KÖNIGLICHEN GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN ZU GÖTTINGEN
PHILOLOGISCH-HISTORISCHE KLASSE NEUE FOLGE BD. XVII, 1

MANDÄISCHE LITURGIEN

MITGETEILT

ÜBERSETZT UND ERKLÄRT

VON

MARK LIDZBARSKI



BERLIN
WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG
1920

Vorgelegt in der Sitzung vom 10. Januar 1919.

Druck der Dieterichschen Universitäts-Buchdruckerei (W. Fr. Kaestner)
in Göttingen

DEM ANDENKEN

WILHELM BOUSSETS

Einleitung.

Die Mandäer sind die einzige gnostische Sekte, die bis zum heutigen Tage, wenn auch in geringen Resten, fortlebt. Diesem Umstande haben wir es zu verdanken, daß sich ihre religiösen Schriften erhalten haben und wir sie mehr als die anderen Sekten aus ihren eigenen Schriften kennen. Neben Werken lehrhaften Inhaltes sind liturgische Sammlungen vorhanden. Im Mittelpunkte des Kultus steht bei ihnen die Taufe und die Feier im Augenblicke, wo die Seele vom Körper scheidet, beim „Aufstieg“, ihre Totenmesse. Die beiden Liturgien sind in einem Werke vereinigt, von dem schon früh Handschriften nach Europa gelangt sind. Diese Sammlung ist im vorliegenden Bande an erster Stelle mitgeteilt.

In den Nachschriften der Abschreiber wird das Ritual „Lieder und Hymnen für die Taufe und den Aufstieg“ genannt. Daneben findet sich die Bezeichnung „Seelenbuch“ (vgl. p. 3, n. 1) und Qolastā. Dieses Wort, das arabische خُلَاصَة, bedeutet „Quintessenz, Auslese“ und findet sich auch sonst als Bezeichnung für Sammlungen religiöser Lieder. Der Name hat sich aber für die vorliegende Sammlung eingebürgert, und ich habe ihn auch hier beibehalten.

Im Jahre 1867 hat Euting nach Pariser und Londoner Handschriften das Werk mitgeteilt. Der Inhalt war ihm halb verschlossen, und so beschränkte er sich darauf, eine Handschrift autographisch nachzuzeichnen und aus den anderen die Varianten mitzuteilen. Er hatte während der Arbeit die Pariser Handschriften vor sich, und es scheint, daß seine Wiedergabe bis auf die Buchstaben und Buchstabengruppen, die er nicht auseinanderhalten konnte, zuverlässig ist. Nach dem von Euting vorgelegten Material suchte ich hier einen Text herzustellen. Da in Deutschland keine mandäischen Typen vorhanden sind und eine Autographie nicht in Betracht kam, gab ich den Text in hebräischer Um-

schreibung. Bei der Herstellung des Textes befolgte ich dieselben Gesichtspunkte, nach denen ich das „Johannesbuch“ herausgegeben habe. Ich suchte von den gegebenen Lesungen die beste aus, eigene setzte ich selten ein. Ich gab diese gewöhnlich in den Anmerkungen; wo sie in den Text aufgenommen sind, kennzeichnete ich sie durch einen Stern.

Das Buch zerfällt in vier Teile. Der erste Teil enthält das Ritual für die Taufe, der zweite das Ritual für die Totenmesse, aber so, daß die Stücke 1—6 des ersten Teiles mit zu diesem gehören. Der dritte Teil enthält drei längere Gebete, die bei der Taufe und der Totenmesse gesprochen werden. Sie werden auch in den sonstigen Ritualen oft angeführt. Der vierte Teil bietet wiederum Lieder und Hymnen, die teils bei der Taufe (78—90), teils bei der Totenmesse (91—103) rezitiert werden.

Die einzelnen Stücke der Rituale sind sicherlich zu sehr verschiedenen Zeiten entstanden, aber bei unserer Unkenntnis der Geschichte der Mandäer ist es nicht möglich, sie irgendwie zeitlich zu fixieren. Über die älteste Geschichte der Rituale finden sich in dem Werke Angaben (vgl. p. 60 und 120). Selbstverständlich wurde schon in ältester Urzeit nach ihnen verfahren (p. 54, 120). Das Taufritual soll aus einem Werke „Die große Quelle“, die Totenmesse aus dem „Buch des Gaddānā“ genommen sein. Wir wissen von jener Quelle und diesem Gaddānā sonst nichts[1]). Auch die sonstigen Angaben über die ersten Abschreiber helfen uns nicht, da wir von diesen Personen nichts wissen. Dieselbe Herleitung findet sich auch bei anderen Ritualen.

Auch die Handschriften des Qolastā enthalten lange Mitteilungen der Abschreiber über ihre Vorgänger. Über den Wert dieser Angaben siehe Joh., p. IX; ich habe sie hier weggelassen.

An zweiter Stelle ist die liturgische Sammlung in der ausgezeichneten Handschrift der Bodleiana zu Oxford Marsh. 691 mitgeteilt. Die Handschrift ist bei Payne-Smith, *Catalogi Codicum Manuscr. Bibliothecae Bodleianae* Pars VI, Codices Syriacos etc. complectens, Oxonii 1864, col. 648, s. n. 205 genannt. Sie stammt aus dem Jahre 936 d. H. (siehe p. 277) und ist die älteste der uns bekannten mandäischen Handschriften. Sie ist hier als A bezeichnet.

An der Spitze steht die Liturgie für die Tagesgebete, dann die besonderen Gebete für die einzelnen Tage der Woche. Dieser Teil ist auch in einer jungen, schlechten Handschrift enthalten, die de Morgan aus Babylonien mitbrachte, und die in schlechter

---

1) Vgl. *Ephemeris* I, p. 103[7].

photolithographischer Reproduktion[1]) in seinen *Textes mandaïtes* (hier B) mitgeteilt ist. Doch ist in ihr der Anfang erhalten, der in der Oxforder Handschrift fehlt. Der größte Teil findet sich auch in der Pariser Handschrift Code Sabéen 15 (hier C), vgl. ZOTENBERG, *Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens (mandaïtes)*, p. 229, s. n. 15.

Das zweite Buch enthält Lieder für die Hochzeitsfeier. Eine vollständigere Sammlung findet sich in den Pariser Handschriften Codes sabéens 15 und 25. Die letztere Handschrift gelangte nach der Abfassung von ZOTENBERG's *Catalogue* nach Paris. Sie ist ganz jung; sie stammt aus dem Jahre 1285 d. H. (Anf. 24. Apr. 1868). Sie ist hier als D bezeichnet. Einige Stücke finden sich auch in einer mit C zusammengebundenen kleinen Handschrift (hier E).

Das dritte Buch enthält Teile einer Sammlung, die vollständig in den beiden Pariser Handschriften C und D enthalten ist. Die in A vorhandenen Stücke finden sich auch in E.

Das vierte Buch enthält Gebete für das „Banner", d. h. das Kreuz, das bei den kultischen Handlungen aufgestellt wird, vgl. Joh., S. 185[4]. Sie sind auch bei MORGAN erhalten.

Ich suchte in erster Linie die Oxforder Handschrift wiederzugeben. Da sie weit besser als die anderen ist, brauchte ich aus diesen nicht viele Lesungen in den Text aufzunehmen. Der Wert der einzelnen Teile der Sammlung ist ungleich. Am wertvollsten ist das erste Buch. Da das dritte Buch hier nur einen Teil der vollständigen Sammlung in den beiden Pariser Handschriften 15 und 25 enthält, erwog ich, ob ich nicht die ganze Sammlung mitteilen sollte, wie ich denn auch in das zweite Buch Stücke aus diesen Handschriften aufnahm. Aber nach reiflicher Prüfung schien mir die ganze Sammlung eine Herausgabe nicht zu verdienen. Andererseits hielt ich es für ratsam, die Oxforder Handschrift ganz zu geben[2]). Es ist wünschenswert, daß von dieser eine photographische Reproduktion veranstaltet werde; da wird das hier Gebotene den Schlüssel zu ihr bieten.

Einen großen Teil der in den Liturgien vorkommenden Wendungen und Benennungen habe ich im Kommentar zum „Johannesbuch" behandelt. Ich konnte daher auf die dortigen Ausführungen verweisen. Damit die Erklärung der Namen der Genien leichter gefunden werde, stellte ich die Namen mit ihren Erklärungen in alphabetischer Folge am Ende zusammen. Auch bei der Bear-

1) Siehe ZDMG LXI (1907), p. 689.

2) Bis auf die langen Aufzählungen der Abschreiber, vgl. p. VI.

beitung dieser Texte kam mir sehr zustatten, daß ich das gesamte handschriftliche Material aus der mandäischen Literatur verwerten konnte, das in europäische Bibliotheken gelangt ist. Der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften bin ich zu Dank verpflichtet, daß sie trotz der Schwierigkeit der Zeit und der hohen Kosten den Druck des Bandes übernommen hat.

Verse werden wohl allgemein in der Literatur als solche gekennzeichnet. Man trennt sie durch Absatz, Spatium oder besondere Zeichen ab. Dies gilt auch von der semitischen Poesie. Schon im alten Babylonien war es üblich, Verse in einer Zeile für sich zu schreiben, ja die Teile innerhalb des Verses durch Spatien zu kennzeichnen und die Strophen durch Striche von einander zu trennen. Wie die Mandäer keinerlei Interpunktion kennen, so werden bei ihnen auch poetische Stücke nicht von Prosa geschieden. Ursprünglich wird es wohl seitens der Dichter geschehen sein, aber die Abschreiber haben es später vernachlässigt. Das mandäische Schrifttum ist ja fast durchweg in gehobener Sprache geschrieben; Prosa und Dichtung sind in ihrem Inhalte nicht wesentlich verschieden. Wie im Alten Testament, so kann man auch bei manchem Erzeugnisse der mandäischen Literatur schwanken, ob man es der einen oder anderen Gattung zuschreiben soll. So verlernten es die mandäischen Abschreiber mit der Zeit, Prosa und Dichtung auseinanderzuhalten, und auch die europäischen Gelehrten haben bis jetzt eine Scheidung nicht versucht.

Die Poesie der Aramäer kennen wir erst aus später Zeit. Sehen wir von einer kurzen Grabschrift ab, die etwa im 5. Jahrh. vor Chr. in Ägypten entstanden und anscheinend in Versen geschrieben ist (CIS II, 141), so reicht unsere Kenntnis der aramäischen Poesie über das Syrische nicht hinaus. Die syrische Poesie ist christlich. Wir haben es nur einem Zufalle zu verdanken, daß zwei kleinere Dichtungen nichtchristlicher Herkunft uns erhalten sind. Es sind zwei in die Thomasakten eingefügte gnostische Lieder, die von Bardesanas oder eher aus seiner Schule herstammen. Einen gewissen Ersatz für das Verlorene bieten volkstümliche Lieder, die in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts bei den nestorianischen Bauern in der assyrischen Ebene und den kurdischen Bergen aufgenommen wurden[1]. Es sind kleine Liedchen

1) Vgl. Socin, *Die neu-aramäischen Dialekte von Urmia bis Mosul*, p. 127 ff.; Lidzbarski, *Die neu-aramäischen Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin* I, p. 394 ff., II, p. 327 ff.

von 3—4 Zeilen zu drei Hebungen, die bei Hochzeiten gesungen werden. Die Sprecher sind teils Burschen, teils Mädchen. Er preist ihre körperlichen Vorzüge, ihre Kleider, ihren Schmuck, sie seine Tapferkeit, seine Waffen. Sieht man sich nun das erste der beiden gnostischen Lieder in den Thomasakten an, so ist man überrascht zu sehen, wie nahe es diesen kleinen Volksliedern steht. In jenem Gedichte wird die „Tochter des Lichtes“ als Braut gefeiert. Wie in den Bauernliedern werden ihre einzelnen Körperteile, ihre Gewänder beschrieben, das duftige Brautgemach, die Brautjungfern und Brautführer geschildert. Wahrscheinlich wurde schon früher eine volkstümlichere Göttin in ähnlicher Weise in Anlehnung an das Volkslied gefeiert. Es war wohl die Dea Syra, die Atargatis, die Hauptgöttin der Aramäer, deren Liebeleien auch Anknüpfungspunkte an das volkstümliche Liebeslied boten.

Der Inhalt des mandäischen Hochzeitsrituals ist fast ganz religiös. Doch sind auch volkstümliche Liedchen eingefügt, die den Hochzeitsliedern der nestorianischen Bauern gleichen. Es sind Vierzeiler mit kurzen, dreihebigen Versen. Bei ihrem volkstümlichen Charakter, der vom Inhalt des sonstigen mandäischen Schrifttums stark abweicht, ist das Verständnis sehr schwierig. Auch die nestorianischen Lieder wären uns ja ohne die arabische Übersetzung zum größten Teil unverständlich. Ich teile hier einige aus den beiden Pariser Handschriften mit.

Cod. Sab. 15, f. 22b; 25, f. 27b:

(א)יא דארּאתא דּבאבאר
מאכולה בעוהרא להידויא
עגיריא ומאשת(א)מאניא [1]
כארּאתא דּוארדא דּשורי

דּלאתיא קאלא דּנאלה
סאיפאנא כד משאילילה
צאיתאלה מאמא וכאלה
ואביהדה לארּאסנאנא

O ihr Papas Trägerinnen,[2])
ihr Löhner und Hörige,
breitet für den Bräutigam auf dem Wege aus
Lasten von Rosen aus Ǧūr[3]).

1) Steht für ומישת(א)מאניא.

2) Unsicher. Ich fasse דארּאתא als ܕܳܪ̈ܥܳܬܳܐ auf; dies paßt besser als ܕܳܪ̈ܳܬܳܐ „Höfe“.

3) Ǧūr, persisch Gūr, später Fīrūzābād genannt, südlich von Šīrāz. Seine roten Rosen erfreuen sich besonderer Wertschätzung, vgl. Jacut, *Geogr. Wörterb.* II, p. 147.

Daß der Laut seiner Schuhe nicht (zu uns) dringe,
daß Mama ihn nicht höre und fernhalte.
Ich vergehe, wenn sie ihn ausfragen [1])
und ich mit ihm nicht plaudern kann.

Cod. 15, f. 20 b; Cod. 25, f. 25 b:

עהאי יא ראביתויא עצטארתיא   ד̄דרעיא נאורא סקילא
מוד קאהאזית בגאוה̄   ד̄אנאת שאפירתיא מינח̄

O du kleine Herrin, [2])
die den blanken Spiegel trägt,
siehst du in ihm,
daß du schöner als er bist?

Cod. 15, f. 19 b; 25, f. 24 b:

עהאי יא ראביתויא עצטארתיא   ד̄עלאויא גורפא קאימא
נתות אתאי לדאהליז   קאהאלפיא כאיליא ד̄מאלכא
מאלכא נחית בדוכתה̄   צאפולה̄ האמרא ד̄שאתיא
מאכולה̄ דיבאש רומיא   אגאנביא מאסקאל ציניא

O du kleine Herrin,
die auf dem Steilufer steht,
steig herunter, komm in die Halle,
des Königs Reiter ziehen vorüber.
Der König ließ sich an seinem Orte nieder, [3])
kläret ihm Wein, daß er trinke.
Breitet für ihn griechischen Brokat aus
neben chinesischem Atlas.

Cod. 15, f. 21 b; 25, f. 26 b:

הידויא מאן ד̄אמארלאד   עוהראתא מאן ד̄אהוילאד
ד̄משאדרית האדאיא לבאבאי   מא גומליא ומא כודאניא

1) Var. משאילילּיא, „wenn sie mich ausfragen“.

2) Ein häufiger Eingang in diesen Liedern. Statt ראביתויא haben die Handschriften auch ראבאתויא, an einer Stelle ראבותיא. Die Erklärung der Form ist mir nicht sicher; vielleicht ist die Endung ויא hypokoristischer Art. Siehe auch Joh., S. 149[6].

3) Die beiden Liedchen stehen zusammen, aber מאלכא ist im zweiten anders gedacht, als im ersten. Dort ist es, je nachdem das Gedicht auf türkischem oder persischem Gebiet entstanden ist, der Sultan oder der Schah, hier ist es der Bräutigam. Über den syrischen Bräutigam als König vgl. WETZSTEIN, *Zeitschr. für Ethnologie* V (1873), p. 288 ff. – Statt נחית Var. נייתיב „er setze sich an seinen Ort“.

גומליא טינאן זאהבא כודאניא קאז ואברישום
שאדארתה̄ להיביל זיוא אביהדיא יושאמין דאכיא

היביל נישקה̄ לבאבאי יושאמין לאהאי שובא
שאדארתא לעזלאת ראבתיא ד̄עסיקתא בעדא רמוליא

Du Bräutigam, wer sagte dir,
wer zeigte dir die Wege,
daß du als Geschenke zu meinem Papa sandtest
hundert Kamele und hundert Maultiere?

Die Kamele sind mit Gold beladen,
die Maultiere mit Gaze und Seide.
Du sandtest Ḥibil-Zīwā
mit Jōšamīn dem Reinen.

Hibil küßte meinen Papa,
Jōšamīn meine sieben Brüder; [1])
du sandtest Ezlath die Große,
daß sie mir den Ring an die Hand legten.

Daß Form und Inhalt dieser Lieder aus dem Norden entlehnt seien oder umgekehrt, ist nicht wahrscheinlich. Die Absonderung der Mandäer ist zu groß und reicht zu weit zurück. Dazu sind die mandäischen Lieder reimlos, während die nestorianischen durchweg gereimt sind. Der Reim ist innerhalb der syrischen Poesie jung und erst unter Einfluß der arabischen Dichtung eingeführt. In einer Hinsicht ist eine Verbindung freilich denkbar. Die Schiffer auf den Booten, die den Tigris befahren, sind Nestorianer aus dem Norden, vorwiegend aus Tell-Kēf. Sie hätten ja die Lieder nach dem Süden bringen können. Aber dieselbe Form des Liebesliedes finden wir auch im Hohen Liede. Wir dürfen hier also altes poetisches Gut annehmen, das über den Bereich der Aramäer hinausgeht [2]).

Wie bei den Syrern, so hat sich nun auch bei den Mandäern die religiöse Dichtung an das Volkslied angelehnt. Die Hochzeitslieder gehen schon ins Religiöse über, und die anderen Sammlungen enthalten kleine Gedichte rein religiösen Inhaltes, die in der Form jenen Hochzeitsliedern gleichen. Hier p. 150 f., 156, 159, 161 finden wir kleine Lieder dieser Art, außerdem seien aus dem linken Ginzā angeführt (p. 83, 102, 113):

---

1) Aus der religiösen Welt übernommen, vgl. p. 257, 9.

2) Natürlich können im Einzelnen die Stücke jung sein und sind es auch, wie die arabischen Wörter zeigen.

על שבילא קאימא נישימתא ועל עותריא אמרא
לאיאדיתון עותריא אהאי ד̄אנא בינאתאיכון דארית

Auf dem Wege steht die Seele
und spricht zu den Uthras:
„Wisset ihr nicht, ihr Uthras, meine Brüder,
daß ich unter euch wohnte?“

למאליא ד̄אתית ודאריבה̄ בעצטונא נכילא באטלא
למאליא ד̄אתית ודאריבה̄ ד̄לאסאליק מינאי לאתאר נהור

Was frommt es mir, daß ich kam und wohnte
im trügerischen, nichtigen Rumpfe?
Was frommt es mir, daß ich kam und in ihm wohnte,
wo er nicht mit mir zum Lichtort emporsteigt?

אלאנפיא דמות נאפיקנא ודמותאי אלאנפאי נאפקא
מיתהאננא ומיתכארכאביא אכואת ד̄מן שיביא עתית

Ich gehe meinem Abbild entgegen,
und mein Abbild geht mir entgegen.
Es kost und umarmt mich,
wie wenn ich aus der Gefangenschaft käme.

Auch diese Lieder bestehen aus kurzen Versen zu drei Hebungen, von denen je zwei enger zusammengehören und zu einem Doppelverse vereinigt sind. Der Halbvers besteht in der Regel aus drei Wörtern, zu denen nur Wörter von geringerer Tonstärke treten. Dieser Vers ist der herrschende in der mandäischen Dichtung. Die beiden Halbverse hängen auch hier im Sinne enger zusammen, und der zweite ist gewöhnlich durch „und“ oder das Relativum ד̄ eingeführt. Daß der kurze akzentuierende Vers von drei Hebungen in weit auseinanderliegenden Gebieten im Volkslied erscheint, weist auf seine Ursprünglichkeit hin, und er hat sich wohl im Volkslied an einen Dreischritt-Tanz angelehnt. Soweit wir in der literarischen Poesie der Syrer zurückblicken können, ist in ihr freilich schon die Silbenzählung durchgeführt. Aber da hat wohl fremder Einfluß eingewirkt. Wie Andreas mir mitteilt, ist in der persischen Dichtung schon in ältester Zeit die Silbenzählung üblich[1]). Von der Aussprache des Mandäischen wissen

1) In den beiden gnostischen Liedern der Thomasakten sind die Verse sechssilbig, im übrigen haben in ihnen fast alle Verse drei Hebungen. Die von Ephräm mitgeteilten Verse des Bardesanes sind fünfsilbig. Ephräm selber wandte neben diesem Maße mit Vorliebe ein siebensilbiges an, ebenso Narses in seinen

wir sehr wenig. Aber wenn man selbst bei den besseren Gedichten alle Möglichkeiten der Aussprache in Betracht zieht, kann man zu einer einheitlichen Silbenzahl im Verse nicht gelangen.

Bei einem der bekanntesten manichäischen Gedichte aus den Funden von Turfan suchte ich zu zeigen, daß es ursprünglich aramäisch abgefaßt sei und den üblichen mandäischen Vers von drei Hebungen habe [1]). Die Verse sind zu Strophen von zwei Doppelversen vereinigt. Der Umfang einer solchen Strophe entspricht also dem jener kurzen volkstümlichen Gedichte. Ich teile hier die ersten beiden Strophen in der von mir hergestelltn aramäischen Form mit:

תארמידא אנא מאודיאנא ד̄מן באביל ארקא ניבטית
ניבטית מן ארקא באביל ועל באבא ד̄כושטא קאמית

קארויא אנא תארמידא ד̄מן באביל ארקא ניפקית
ניפקית מן ארקא באביל ד̄עצרוך קאלא באלמא

Sieht man im Mandäischen von den Gedichten ab, in denen die Wiederkehr gleicher Perioden durch den Inhalt gegeben ist (vgl. p. 31, 46), so läßt sich ein regulärer Strophenbau in den Gedichten nicht nachweisen. Das manichäische Gedicht kann sich danach nicht an die mandäische Poesie angelehnt haben, sondern muß von der Dichtung eines verwandten Kreises abhängen. Doch ist in dem Gedichte der zweite Halbvers des ersten Verses im ersten Halbvers des zweiten mit anderer Stellung der Worte wiederholt, eine Form, die dem mandäischen Schrifttum sein eigentümliches Gepräge gibt. Auch in der gehobenen Prosa wird sehr oft ein Satz mit umgekehrter Stellung der Worte wiederholt, man sagt:

Komm, du König der Uthras, | *der Uthras König du, komm.*

Ich habe diese stilistische Eigentümlichkeit mit der in der bildenden Kunst der Semiten hervortretenden Tendenz, ein Bild symmetrisch zu wiederholen, es nach beiden Seiten hin zu entfalten (Wappenstil) in Zusammenhang gebracht [2]). Aber die Art, wie die Wiederholung in der Poesie geschieht, zeigt, daß diese Auffassung nicht richtig ist. Der semitische Vers ist etwas in sich Abgeschlossenes. Wäre bei ihm das Augenmerk auf das Symmetrische gerichtet,

---

Wechselliedern. Diese bestehen aus Vierzeilern, die in der Form den oben mitgeteilten kleinen mandäischen Gedichten sehr nahe stehen.

1) *Nachrichten der Gesellsch. der Wissenschaften zu Göttingen,* phil.-hist. Klasse 1918, p. 501.

2) *Ephemeris* I, p. 115; Joh., p. XIII.

so müßte der Vers an sich symmetrisch gebaut, d. h. der zweite Halbvers eine symmetrische Umstellung des ersten sein. In Wirklichkeit findet die Aufnahme der Worte und ihre Umstellung erst im folgenden Verse statt. Danach scheint die Haupttendenz vielmehr darauf gerichtet zu sein, den neuen Vers inhaltlich an den vorhergehenden anzuknüpfen, die beiden Verse mit einander zu verketten. Ähnliches haben wir an einzelnen Stellen bei den alttestamentlichen Propheten, indem dort der erste Vers einer Strophe an die Worte des letzten Verses in der vorhergehenden Strophe anknüpft (D. H. Müller). Auf aramäischem Gebiete zeigt sich die Verkettung in den Mēmrē des Narses, und von ihm beeinflußt wird sie besonders in der neueren Dichtung der Nestorianer angewandt. Selbstverständlich haben die mandäischen Dichter die Wiederholung niemals durch ein ganzes Gedicht durchgeführt, da es zu ermüdend wirken würde.

Wie in der Dichtung anderer Völker [1]) stehen auch in der mandäischen die Worte „er sagt, er sagte“ u. s. w. außerhalb des Verses.

Neben den Gedichten mit regelmäßigem Versbau stehen andere mit freieren Versen. Die Verse sind in ihnen von sehr verschiedener Länge, und sie stehen meistenteils für sich ohne Paarung. Die anderen Gedichte sind gewöhnlich länger, diese kurz; jene enthalten Schilderungen und Betrachtungen, diese in der Regel Gebete. Die Mandäer unterscheiden selber zwei Arten und sprechen von דראשיא und עניאניא. Die beiden Wörter sind von Stämmen gebildet, die auch von den Syrern in ihrer Nomenklatur für die Dichtungsarten verwandt sind, in ܡܕܪ̈ܫܐ, sowie in ܥܘܢܝܬܐ und ܥܘܢ̈ܝܬܐ. Die Gedichte XXI, XXX, LXVI—LXIX werden in den Nachschriften als דראשא, LXXIX—LXXXII als עניאנא bezeichnet. עניאנא mit und ohne רמא heißt auch im Mandäischen zunächst „Antwort“, so GR 152, 11; 343, 12, 19, 22 und sonst, und die עניאניא waren wohl ursprünglich Responsionen, die nach dem Vortrage der דראשיא von den unteren Priestern oder der Gemeinde gesprochen wurden, vgl. 177, 10:

ודארשיא עותריא לואתה ואנילה פאסימכיא לקאלה

und Joh., 128, 9: אהאי דארשיא דראשיא ואהואתאי עניאניא ראמיאן. Doch wurde die spezielle Bedeutung von דראשא und עניאנא später vergessen und die beiden Wörter durcheinandergeworfen. In den Gebeten für die einzelnen Tage der Woche p. 183 ff. steht erst ein דראשא und dann ein עניאנא, die Nachschriften sprechen aber

1) Vgl. Sievers, *Metrische Studien* I (1903), p. 360 f.

von עניאניא und דראשיא, und auch sonst stehen die beiden Wörter in den Nachschriften der Abschreiber in dieser Reihenfolge[1]). Das Stück p. 271 XIV wird עניאנא und die gleichartigen Stücke XVI und XVII דראשיא genannt. Richtig gesagt heißt es דראש דראשא und רמא עניאנא, aber in den Nachschriften sind auch diese Wendungen durcheinandergeworfen, und p. 269, 13 lesen wir עניאניא דרוש, dagegen 273, 5 דראשיא רמיא. An sich stand das עניאנא unter dem דראשא, aber gerade weil עניאנא die Bezeichnung für das volkstümlichere Lied war, drängte es die Benennung דראשא zurück. Die bei de Morgan an erster Stelle mitgeteilte Sammlung, die דראשיא, עניאניא und Gebete in Prosa (בארתא) enthält, wird schlechthin עניאניא genannt. Da עניאנא nicht mehr, wie ursprünglich, „Responsion" bedeutete, mußte hierfür eine neue Bezeichnung eingeführt werden, und man wählte das persische پاسخ. Dieses wird פאסוך, פאסוג geschrieben; für „respondieren" wird יהב פאסוך gebraucht: Oxf. Rolle F, Z. 1097, 1254, 1365.

Die Länge der Verse in den עניאניא schwankt sehr, und es ist oft unsicher, wie sie abzuteilen sind. Bei vielen עניאניא ist es überhaupt zweifelhaft, ob sie als Gedichte oder als Prosastücke anzusehen seien. So habe ich die Stücke p. 264 ff., obwohl sie den Stücken p. 233 ff. nahestehen und als עניאניא bezw. דראשיא bezeichnet werden, nach mehrmaliger Prüfung als Prosastücke setzen lassen.

Die[2]) mandäische Religion bietet eines der schwierigsten Probleme auf religionsgeschichtlichem Gebiete. Sie setzt eine Umwälzung von ungewöhnlicher Intensität voraus. Ihre Schöpfer suchten sich überall neue Werte zu bilden; sie schufen eine ganz neue religiöse Sprache. Das uralte semitische Wort für den Gottesbegriff ilāh, das alle anderen Umwälzungen innerhalb der semitischen Religionen überlebt hat, das noch jetzt im Islām ebenso wie im orientalischen Christentum und im Judentum im Mittelpunkte der Religion steht, ist aus ihrer Sprache verbannt. Sie gebrauchen es höchstens für fremde Götter, für Götzen. Erst später kam es unter Einwirkung des arabischen allāh wieder auf, vgl. *Uthra*, p. 545. Sie haben in ihrer sonst so reichen religiösen Terminologie auch kein anderes Wort für den Gottesbegriff. An der Spitze der Wesen, denen sie Verehrung zollen, steht das absolute Leben,

1) Hingegen innerhalb des Textes im Pariser Diwan Z. 75 דראשיא ועניאניא.

2) Die folgenden Betrachtungen wurden in der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften am 13. Dezember 1918 vorgetragen.

an zweiter Stelle das Licht. Auch die Wesen, die in den sonstigen semitischen Religionen die Gottheit umgeben, die Engel (mal'ak), sind aus ihrem Glauben gebannt; sie bekämpfen sie als Dämonen der Zauberei. Zweifellos steht der Mandaismus in enger Beziehung zu der gnostischen Bewegung, die in den ersten Jahrhunderten des Hellenismus im Orient einsetzte. Die Vorstellung von der *γνῶσις ζωῆς*, die Personifizierung dieses Begriffes und die Stellung des personifizierten Wissens vom Leben, oder vielmehr vom Heil im Vordergrund des Glaubens kann nicht an verschiedenen Stellen unabhängig von einander entstanden sein. Die Mandäer haben sich von den Gnostikern allein bis zum heutigen Tage erhalten, und wir besitzen von ihnen größere Literaturwerke. Trotzdem ist die Herkunft und die älteste Geschichte der mandäischen Religion ganz in Dunkel gehüllt. Die Schriftsteller bewegen sich mehr im Himmel als auf Erden. In den seltenen Fällen, in denen sie historische Ereignisse berühren, wird die Wirklichkeit verschleiert und in einen apokalyptischen Dunst gehüllt. Ich habe mich schon früher bemüht, die Entstehungszeit und die Heimat des Mandaismus zu ermitteln und hebe hier einige weitere Punkte hervor.

Die Mandäer bezeichnen sich neben מאנדאייא als נאצוראייא. Von Nöldeke und anderen wird angenommen, daß sie diese Benennung den Christen entlehnt haben, daß sie zu einer Zeit, als sie dem Christentume sympathisch gegenüberstanden, Christen genannt sein wollten[1]). Im griechischen Neuen Testament wird Christus *Ναζωραῖος* und *Ναζαρηνός* genannt; ersteres findet sich AG 24, 5 auch als Bezeichnung für die Christen. Der Syrer hat für beides ܢܨܪܝܐ, und im Syrischen war für die Christen nur diese Bezeichnung üblich. Da die Mandäer den Namen nur den syrischen Christen entlehnen konnten, würde man den Namen נָצְרָיָא, nicht נָצוֹרָיָא erwarten. Der Name *Ναζωραῖος* ist aber an sich noch nicht erklärt. Die wichtigste Stelle dafür ist Mat. 2, 23. Da heißt es von Joseph, dem Manne der Maria: *καὶ ἐλθὼν κατῴκησεν εἰς πόλιν λεγομένην Ναζαρέθ· ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται.* Der Name *Ναζωραῖος* für Jesus wird hier einerseits von einem Ausspruche bei den Propheten, andererseits von *Ναζαρέθ* hergeleitet. In den uns bekannten prophetischen Schriften des Alten Testamentes findet sich kein Wort נָצוֹר, das Matthäus oder seine Quelle im Auge haben konnte. Der alttesta-

1) Siehe Nöld., p. XX; Brandt, Rel., p. 140; Schr., p. XIII; Jahrb. für protest. Theologie XVIII (1892), p. 599.

mentliche Kanon war damals schon abgeschlossen; daß etwa eine uns unbekannte prophetische Schrift gemeint sei, ist unwahrscheinlich. Ich glaube mit anderen, daß auf נֵצֶר Jes. 11, 1 angespielt wird, aber aus diesem נֵצֶר kann nicht die Bezeichnung נְצוֹרָיָא entstanden sein. Nicht anders steht es mit Nazareth. Schon die Fassung der Worte bei Matthäus macht es unwahrscheinlich, daß Jesus *Ναζωραῖος* genannt wurde, weil seine Eltern in *Ναζαρέθ* wohnten. Es sieht eher danach aus, daß man Jesu Eltern in Nazareth wohnen ließ, um damit den Namen *Ναζωραῖος* zu erklären. Ich will auch davon absehen, daß die Existenz eines Ortes *Ναζαρέθ* in vorchristlicher Zeit überhaupt bestritten wird. Aber ein Mann aus *Ναζαρέθ* konnte wohl *Ναζαρηνός* oder *Ναζαραῖος*, nicht aber *Ναζωραῖος* genannt werden. Nach *Ναζωραῖος* wird angenommen, daß Nazareth auch den Namen *Ναζωρέθ* geführt habe. Aber wenn diese Form des Namens existiert hätte, so stünde sie gerade an der Stelle, an der aus ihr der Beiname *Ναζωραῖος* erklärt wird. Man lese die Ausführungen bei Guthe PRE[3] XIII, p. 677, und man wird sehen, zu welchen gezwungenen und künstlichen Erklärungen man bei den Herleitungen aus *Ναζαρέθ* greifen muß. Tatsächlich bietet Mat. 2, 23 keine Erklärung für *Ναζωραῖος*, und man muß sehen, ob man es nicht aus sich heraus erklären kann.

Von anderer Seite wurde bereits die Ansicht ausgesprochen, die Bezeichnung *Ναζωραῖος* habe unabhängig von Jesus und vor Jesus existiert. Es geschah namentlich von Will. Benj. Smith in seinem Buche *Der vorchristliche Jesus* (Gießen 1906), p. 42 ff. Er verwertet die oft zitierte Angabe des Epiphanius über eine jüdische Sekte der *Νασαραῖοι*, die aus vorchristlicher Zeit stamme (Haer. 29, 6, 1). Aber sein Versuch, *Ναζωραῖος* und die verwandten Formen zu erklären, ist in sachlicher wie sprachlicher Hinsicht unmöglich. Ihm schwebt eine Form Naṣar-Jā vor, die der Form Z'kar-Jā entsprechen (p. 49 f.) und gleichbedeutend mit *'Ιησοῦς* und *σωτήρ* sein soll. Die Form Naṣar-Jā hat Smith aber nur durch eine Verlesung des syrischen ܢܨܪܝܐ erhalten.

Meine Erklärung von *Ναζωραῖος* ist folgende. Im Thalmud hat Jesus das Beiwort נוֹצְרִי. Dies ist die ursprüngliche hebräische Form, die den anderen voranging. Sie geht von נצר im Sinne „beobachten“ aus und zwar Satzungen, Gebote. Der Ausdruck findet sich namentlich in den jüngeren Schriften des ATs, besonders in Ps. 119; in den älteren wird dafür mehr שמר gebraucht. Eine Richtung im Judentum, deren Anhänger sich mehr als die anderen als die Beobachter gewisser Gebote ansahen, nannten sich נוֹצְרִים „Beobachter, Observanten“. Ursprünglich war wohl die

Bezeichnung für den Einzelnen נֹצֵר. Die Bezeichnung נֹצְרִי mit ī relativum entstand, als die Nōṣēr sich zu einer engeren Gemeinschaft zusammengeschlossen hatten und der Einzelne sich als Glied dieser Gemeinschaft fühlte. נֹצְרִי bezeichnet also einen, der zu den Nōṣēr gehört. Was die נֹצְרִים beobachteten oder beobachten wollten, besagt das Wort nicht. Ich vermute, daß es besonders Reinheitsbräuche, vielleicht in erster Linie Baptismen waren.

Man sprach damals in Palästina aramäisch, und so formte man auch נֹצְרִי nach dem Aramäischen um. Für נֹצֵר kann im Aramäischen das Partizip נָצַר oder auch das nomen agentis נָצוֹר eingesetzt werden, so wurde denn נֹצְרִי zu נָצְרָיָא und נָצוֹרָיָא. Dem hebräischen Stamme נצר entspricht eigentlich aramäisch נטר. Aber נוצרי war der lebendigen Sprache entzogen, es war halb zum Eigennamen geworden, so konnte das Wort zum Teil erstarren.

Jesus wird aus dem Kreise der נוצרים hervorgegangen sein, und dieser Beiname ist ihm geblieben. Der Name hat sich aber unabhängig von Jesus und den Christen in jüdischen Gemeinschaften erhalten, die in einem Vetternverhältnis zum Christentum standen. Diese Judenchristen werden bald als *Ναζαραῖοι*, bald als *Νασαραῖοι* bezeichnet. Letzteres ist wohl נָצְרָיָא mit nachklingendem kurzem a hinter צ. Man braucht es nicht als נַצָּרָיָא anzusehen.

Auch die Mandäer haben die Bezeichnung נאצוראיא aus der alten Quelle, nicht von den Christen übernommen. Sie haben ja auch das jüdische פרישאיא unabhängig von *Φαρισαῖος* des NTs entlehnt (vgl. Joh., p. XXII). Daß die Entlehnung von נאצוראיא alt ist, zeigt auch die Form des Abstraktums. Dieses ist nicht von נאצוראיא gebildet, man sagt nicht נאצוראיותא, sondern נאצירותא, wofür sich auch נאצארותא findet. Beide Formen gehen wohl auf נָצְרוּת zurück, vgl. p. 257, 4 und Nöldeke, Gram. p. 155, 11. Die mandäischen Schriftwerke waren in den ursprünglichen Niederschriften viel ärmer an Vokalen als jetzt. Dort wird weder נאצירותא noch נאצארותא, sondern נאצרותא gestanden haben. Ein Vokal klang hinter צ nach, der bald als i bald als a aufgefaßt wurde, und dementsprechend wurde das Wort vokalisiert. Übrigens schwankt jetzt noch die Schreibung, vgl. p. 260, 5.

Die Form נאצארותא erinnert an die Benennung *Νασαραῖοι*, *Ναζαραῖοι*, die wohl auf נָצְרָיָא zurückgeht. Freilich konnte in der christlichen Überlieferung auch *Ναζαρηνός* auf das a einwirken, das erst zu einer Zeit entstand, als Nazareth als Heimatsort Jesu galt. In *Νασαραῖος* wird צ richtig durch *σ* wiedergegeben, während *Ναζωραῖος* wie *Ναζαρέθ* ein *ζ* hat. Guthe hat sonstige Beispiele für diese Wiedergabe erbracht (PRE[3] XIII, p. 676). Es

scheint mir aber, wie anderen, nicht unmöglich, daß נָזִיר *Ναζιραῖος* auf das ζ eingewirkt hat.

Für die Frage nach dem ursprünglichen Sitze der Mandäer habe ich Joh., p. XVI ff. eine Reihe Momente hervorgehoben. Am wichtigsten scheint mir noch immer die Rolle, die der Jordan bei ihnen spielt. Wahrscheinlich wurden schon ursprünglich häufige Taufen im Jordan gefordert; dies setzt ihren Sitz nicht allzu weit vom Jordan voraus. Ich möchte hier noch einige andere Punkte hervorheben.

In den Gebeten begegnen wir öfter dem Genienpaar האוראן und האוראראן, siehe p. 280. Der zweite Name ist eine Erweiterung des ersten durch Wiederholung eines Konsonanten, wie in יופין יופאפין und האמגאי האמגאגאי. Der Name האוראן ist also der primäre. Ich identifiziere ihn mit dem geographischen Namen חוֹרָן. Es könnte an sich die Ḥaurān-Ebene wie das Ḥaurān-Gebirge sein. Aber gerade für die Vergottung von Bergen haben wir viele Beispiele aus der semitischen Welt. Daß nun der Ḥaurān unter ihren höheren Wesen erscheint, setzt voraus, daß er in ihrem Gesichtskreise gestanden hat. Die religiöse Nomenklatur der Mandäer läßt auf eine rege landwirtschaftliche Betätigung schließen, vgl. *Uthra*, p. 544. Daher ist nicht anzunehmen, daß jene Urgemeinschaft ihren Sitz in den öden Gebieten östlich vom Ḥaurān-Gebirge hatte. Hingegen kommt die im Westen liegende fruchtbare Ḥaurān-Ebene, in deren östlichem Horizont das Gebirge sich erhebt, gut in Betracht [1]).

Für diese Gegend, die Heimat des alten Dusares-Kultus, paßt auch die hervorragende Rolle, die die Rebe in der religiösen Terminologie der Mandäer spielt. Welche Stellung die Rebe in der Literatur der Nabatäer hatte, wissen wir nicht, da diese verloren gegangen ist; in ihrer Kunst begegnet sie uns auf Schritt und Tritt. Die Stellung des Weinstockes im mandäischen Schrifttum ist um so bemerkenswerter, als der Weingenuß verworfen wird. Nur für den sakralen Trunk wird Wein mit Wasser gemischt, vgl. p. 88 f. Die mandäische Religion bietet also selber keine Erklärung für die Verehrung der Rebe, und diese muß anderswoher übernommen sein.

---

1) Epiphanius läßt die *Ναζωραῖοι* in der *Βασανῖτις*, d. h. in der Ḥaurān-Ebene und den Nachbargebieten wohnen; *ἐντεῦθεν ἡ κατὰ τοὺς Ναζωραίους αἵρεσις ἔσχεν τὴν ἀρχήν* (Haer. 29, 7, 8). Aber diese Nazoräer sind mit den Mandäern nicht identisch.

Umgekehrt als mit dem Wein steht es mit dem Öl. Mit Öl wird die „Siegelung" der Gläubigen vollzogen, die im mandäischen Kultus eine so hervorragende Rolle spielt. Trotzdem wird der Olivenbaum oder die Olive im mandäischen Schrifttum fast gar nicht genannt. Jetzt und wohl schon seit alter Zeit wird bei ihnen die Ölung mit Sesamöl vollzogen, und dieses wird mit dem Euphrat in Verbindung gebracht, vgl. p. 36. Anscheinend war die Olive dem Heimatlande des Mandaismus fremd, was für das eigentliche Palästina nicht paßt. Der Stab, der bei den kultischen Handlungen getragen wird, der מארגנא, ist zwar ein Olivenstab, aber der ganze kultische Apparat scheint fremden Ursprunges zu sein. Ein Stück Holz kann auch leicht aus der Ferne geholt werden, und einmal besorgt kann es lange in Gebrauch bleiben. Man beachte übrigens, daß p. 21 der Stab vom Weinstock genommen ist.

Für ein Gebiet zwischen Palästina und Arabien spricht auch eine lautliche Erscheinung. Bei einer Reihe von Wörtern, die teils aramäisch, teils dem Kanaanäischen entlehnt sind, erscheint ס statt eines zu erwartenden ש, vgl. Nöld., p. 46. Als Folge arabischen Einflusses ist diese Erscheinung leicht verständlich.

Die Nabatäer nannten sich nach ihren eigenen Denkmälern Nabaṭu. Aramäisch mußte der Name Nbaṭ, nach mandäischer Schreibung נבאט lauten. Nun ist נבאט bei den Mandäern eines der höchsten himmlischen Wesen. Er ist der erste Sproß, der große, erste Glanz, vgl. p. 282. נבט hat im Aramäischen den Sinn „hervorbrechen, hervorsprießen" und wird z. B. im Thalmud von der Weinrebe gebraucht, vgl. Levy, *Neuhebr. Wrtb.* III, p. 326b. Nun verwenden allerdings die Mandäer mit Vorliebe Wörter dieser Art zur Bildung von Namen höherer Wesen, vgl. *Uthra*, p. 544. Immerhin ist es bei den sonstigen Indizien, die auf das Gebiet der Nabatäer hinweisen, bemerkenswert, daß der Volksname der Nabatäer als der Name eines der höchsten Wesen bei den Mandäern erscheint. Wie sonst haben ja wohl auch die Nabatäer sich aus ihrem Volksnamen einen Stammvater geschaffen, den sie in die Urzeit verlegten, und sie mögen ihn auch נבטא קדמיא „erster Sproß" genannt haben.

Die Nabatäer vermittelten den indisch-arabischen Warenverkehr mit Syrien. Sie sind sicherlich nicht nur bis zu den jemenischen Stapelplätzen im Ḥiǧāz gelangt, sondern viele von ihnen kamen bis zu den südarabischen Häfen, wo sie mit Leuten aus den östlichen asiatischen Gebieten, besonders mit Indern in Berührung kamen. Andererseits waren sie Ägypten am nächsten benachbart, und auch dahin führte sie der Handel. So wäre es

denn begreiflich, wenn sich gerade bei ihnen fremde Einflüsse in der Religion geltend machten.

Ich möchte hier noch einige Wendungen der religiösen Sprache erörtern. Mit אינא „Quelle“ wird oft zusammen סינדירכא genannt, siehe p. 59, 171, 266. Nach der traditionellen Erklärung bedeutet סינדירכא „Palme“, vgl. *Florilegium de Vogüé*, p. 373 zu 178 und NÖLDEKE, ZA XXX (1916), p. 152[1]). Die Verbindung der Quelle mit einem Baume war mir immer ein Rätsel, und NÖLDEKE's Erklärung a. a. O. berücksichtigt diese Verbindung nicht. Nun finde ich in einem Aufsatze von Karl v. SPIESS, *Der Brunnen der ewigen Jugend*, in *Orientalische Studien*, Fritz Hommel zum sechzigsten Geburtstag gewidmet, Bd. II, p. 328, daß man die Lebensquelle immer zusammen mit einem Baume darstellte, gewöhnlich mit einer Pinie. Der immergrüne Baum ist als Lebensbaum gedacht. Als Palme läßt sich סינדירכא nicht erklären. Hingegen ist Sandarak das Harz der Callitris quadrivalvis, einer der Thuja, dem Lebensbaume, nahestehenden Gattung. Im Persischen heißt سَنْدَروس und سَنْدَرَه das Harz des Wacholders, und das mit ersterem identische סאנדרוס, סאנדלוס bezeichnet im Mandäischen auch den Baum. GR 346, 23 heißt es nach der Aufzählung anderer wohlriechender Pflanzen: „Du sandtest den reinen Wacholder, dessen Duft von unterhalb des Thrones des Königs der Uthras gekommen ist. Du sandtest den reinen Wacholder, doch sie übten an ihm Mangel und Fehl“[2]). Der Wacholder spielt ja auch anderwärts im Volksglauben eine Rolle, vgl. das Grimm'sche Märchen vom Machandelboom und GRIMM, *Deutsche Mythologie* II⁴, p. 543; A. v. PERGER, *Deutsche Pflanzensagen*, p. 346. Danach war סינדירכא ursprünglich der Wacholder oder ein anderer immergrüner Baum, den man sich als Lebensbaum dachte. Die Übertragung auf die Palme erfolgte erst später. Als Name einer heiligen Pflanze wurde dann סינדירכא wie גופנא zur Bezeichnung sonstiger heiliger Dinge und höherer Wesen verwandt. Schon in der alten Bleitafel *Florilegium de Vogüé*, p. 364, 177 steht מאנא וסנדירכא und GR 320, 20 זיוא וסינדירכא.

Im Qolastā begegnet öfter פתא = פתח im Sinne von „schaffen“. Da der ägyptische Ptaḥ der Schöpfergott ist, prüfte ich die Frage,

1) Die Stelle im Pariser Diwan lautet (Z. 802): עו האויא נאפיל מן סינדירכא אנאת מיסיקתא דסאמאנדאריעיל קרילה.

2) Nun fasse ich auch סאנדלוס hier p. 14, 8, wofür die Handschriften auch סאנדריס, סינדריס, סאנדורוז, סינדירכא haben, als Wacholder auf, das Holz oder das Harz; beides wird zum Räuchern verwandt.

ob diese Bedeutung von פתח in ältere Zeit zurückgehen und auf die Namengebung des Gottes eingewirkt haben könnte. Eine Rücksprache mit Sethe führte zur Verneinung der Frage. Ptaḥ ist von Haus aus kein Weltschöpfer, sondern Kunsthandwerker, besonders Kunstschmied. Erst hieraus entwickelte sich seine Rolle als Weltschöpfer. Für Ptaḥ in seiner älteren Funktion würde ja die Bedeutung von ptḫ passen, vgl. Gesenius, *Handwörterb.*[16], p. 667b, s. פתח II. Wäre eine spätere Entlehnung des Wortes möglich, so könnte man annehmen, daß פתח von Kanaan aus, nachdem dort ptḥ und ptḫ zusammengefallen waren, nach Ägypten gelangt sei und die Ägypter das ursprüngliche ptḫ als ptḥ übernommen hätten. Aber der Kult des Ptaḥ geht in uralte Zeit zurück, in eine Zeit, in der die Semiten vielleicht überhaupt noch nicht in Kanaan ansässig waren. Die Frage eines ursprünglichen Zusammenhanges des Namens Ptaḥ mit פתח muß also dahingestellt bleiben. Da aber פתח sonst im Semitischen nicht die Bedeutung „schaffen" hat, scheint es mir möglich, daß der Name des ägyptischen Schöpfergottes die Bedeutung des Wortes פתח im Sinne „schaffen" beeinflußt hat.

Vom Gottesnamen Ptaḥ wurde anscheinend in später Zeit innerhalb des Ägyptischen für Arbeit an Metallen ein Verb ptḥ gebildet (nach Sethe). In kosmologisch interessierten Kreisen konnte dann von der anderen Eigenschaft Ptaḥs her ptḥ im Sinne „schaffen" in Aufnahme gekommen sein. Da nun wie פתאהיל beweist, der Gott Ptaḥ in dem Kreise, aus dem der Mandaismus hervorgegangen ist, Eingang gefunden hat [1]), so konnte auch das Verb פתח im Sinne „schaffen" zu ihnen gelangen.

Hängt nun mit diesem פתח im Sinne „schaffen" פיהתא als Bezeichnung für das sakramentale Brot zusammen? פיהתא kommt ja tatsächlich im Sinne „Schöpfung" vor. Hier p. 84, 3; 141, 5 und an der Parallelstelle GR 189, 16 steht פאהתיא פיהתא דהייא parallel נאצביא ניצבתא דנהורא und p. 76, 1 finden wir פיהתא und בריתא zusammen. In gnostischen Kreisen herrschte die Vorstellung, daß die Initiation eine Neugeburt, eine Neuschöpfung des Gläubigen hervorrufe. Ein wesentlicher Bestandteil der Initiation ist die sakrale Speise, und es wäre begreiflich, wenn gerade dieser die Funktion der recreatio zugeschrieben würde. Aber aus folgendem Grunde nehme ich hier nur eine Möglichkeit an. Zimmern

1) In פתא עוצריא und פתא נהוריא (siehe p. 283) liegt Ptaḥ ohne אֵל vor. פתא האיי enthält vielleicht eine Entlehnung aus dem Kanaanäischen und bedeutet „Lebenspforte".

führte פיהתא und מאמבוהא auf die babylonischen Riten *pit pî* „Öffnen des Mundes“ und *mis pî* „Waschen des Mundes“ zurück[1]). Nun findet seine Erklärung von מאמבוהא eine Stütze darin, daß dieses tatsächlich als „Waschung, Spülung“ bezeichnet wird[2]). Daher sehe ich es als möglich an, daß auch פיהתא „Öffnung“ bedeute und auf den babylonischen Ausdruck zurückgehe.

Bemerkenswert ist der ausgedehnte Gebrauch von קאיים im Mandäischen. Die Grundbedeutung ist „standhaft machen, sichern, festigen“, und so wird es oft gebraucht. Es ist begreiflich, daß es so auch im Sinne von „schaffen“ angewandt wird; es steht aber auch auf einer Stufe mit צבא „taufen“[3]). Durch die Taufe wird ja eine Art Neuschöpfung vollzogen. Wie man es sonst in späterer Zeit liebt, die Gottheit als „stehend, feststehend“ zu bezeichnen[4]), so wird auch vom Leben in einer häufigen, anscheinend alten Formel gesagt, es stehe fest[5]). Erst davon abgeleitet ist der Gebrauch von קאיים in einer Linie mit „preisen“[6]). Es heißt ursprünglich von einer Gottheit sagen, sie sei קַיָּם. So ist auch die Formel וקאיומיא יוכאבאר זיוא (26, 11; 30, 10 und sonst) zu verstehen. Der Gebrauch von קאיים in diesem Sinne entspricht dem des arabischen كَبَّرَ.

Auch Lobpreisungen und Gebete sind Objekte zu קאיים; sie werden gefestigt (93, 4; 110, 9 f.; 139, 11). Ein höheres Wesen kann ein Festiger von Gebeten sein (173, 11). Aber in der Regel festigt sie der Betende selber durch andere Gebete. Unklar ist der Sinn von ומקאימאנא 177, 4. Ich habe das Wort am Ende mit א abgeschrieben, und auch bei Morg steht ein א. Es ist mir unwahrscheinlich, daß man ומקאימאנה zu lesen habe und daß es „und sein Festiger“ oder „und sein Preisender“ bedeute. An sich könnte es ja „der Festiger“ bedeuten und damit Sonntag gemeint sein, vgl. 176, 10, aber ich habe den Eindruck, daß die Stelle nicht in Ordnung ist.

---

1) *Orientalische Studien*, Theodor Nöldeke zum 70. Geburtstag gewidmet, p. 959.

2) האלאלתא p. 53, 1 und sonst oft in den Ritualen. Dieses האלאלתא ist wohl sachlich und etymologisch identisch mit *têliltu*, das in den babylonischen Texten in Zusammenhang mit *mis pî* genannt wird.

3) Siehe hier p. 46[2]; 85, 10; 95, 1; GR 293, 5; 352, 20; GL 66, 1.

4) Siehe *Nachrichten der Gesellsch. der Wissenschaften zu Göttingen*, phil.-hist. Kl. 1916, p. 90.

5) Siehe 25, 3; 26, 11; GR 274, 6.

6) GR 1, 22; 352, 12.

Häufig ist auch der Gebrauch von קאיאמתא. In den Nachschriften zu einzelnen Gebeten schwanken die Handschriften des Qolastā zwischen בותא דקאיאמתא und בותא קאיאמתא, d. h. zwischen קאיאמתא als Substantiv und Adjektiv. Möglich sind beide Lesungen. קַיָּמָא ist ja zunächst ein Adjektiv, und בותא קאיאמתא könnte heißen: ein Gebet, das ein anderes Gebet oder eine kultische Handlung festigt, ihre Wirkung verstärkt. Aber קאיאמתא steht auch vielfach allein. Hier p. 231, 1 steht קאיאמתא דראחמיא und Pariser Diwan, Z. 58, 65 steht קאיאמתא in Parallele zu בותא. Daher fasse ich קאיאמתא als Substantiv auf. Es gehört zu der Reihe der Nomina der Form קַטְלְתָא, die Nöld. p. 122 besprochen hat.

In den Nachschriften zu den Gebeten wechselt שריתא mit קאיאמתא, siehe p. 7 ff. Ich bin über die Bedeutung des Wortes zu keinem abschließenden Urteile gelangt. Daß es an sich „Lösung“ heißt, steht fest. Lond. Rolle B, Z. 532 heißt es האריא שריתא למאן דעסיר, Z. 252 ff. שריתא אבאדלה „er löste ihn“ [1]), im Pariser Diwan, Z. 104 עסראן ולאמיתקאבלאן ושריתא בדאריא ליתלון. Hier 123, 3 ist von אסאריא ושיריאתא דמאסיקתא die Rede. Aber was bedeutet es, wenn ein Gebet die „Lösung“ eines anderen Gebetes oder des Weihrauchs (p. 54, 10) genannt wird, wenn ferner שיריאתא eine Bezeichnung für Gebete ist (Pariser Diwan, Z. 113, 164; Lond. Rolle A, Z. 99, 475, 481)? Die Verwendung in magischem Sinne, wie sie in der Londoner Rolle und anderwärts (Code Sabéen 27, f. 51 a, 53 b, 85 b) sich findet, bietet keine Gesamterklärung für die Verwendung des Wortes. קאיים und שרא haben ja gegensätzliche Bedeutung; jenes heißt „festigēn“, dieses „lösen“. Aber dieser gegensätzliche Sinn ist bei קאיאמתא und שריתא nicht wahrzunehmen, wie denn שרא מאסיקתא anscheinend im Sinne „die Messe abhalten“ gebraucht wird, siehe p. 239, 6; 245, 1. Da wie bei קאיאמתא, so auch bei שריתא die Lesungen mit und ohne ד schwanken, habe ich erwogen, ob nicht בותא שריתא (vgl. auch p. 89, 6) zu lesen sei und dieses „ein freies Gebet“ im Gegensatz zu den festen, feststehenden Gebeten bedeute. Über diesen Gebrauch von ܫܪܐ im Syrischen vgl. Payne-Smith, col. 4308. Aber es scheint doch, daß wie קאיאמתא, so auch שריתא als Substantiv gebraucht ist. Es ist einer der Fälle, in denen man gern die traditionelle Auffassung wüßte.

1) An beiden Stellen in magischem Sinne.

Benutzte Druckwerke,

die in Abkürzungen zitiert sind.

GR, GL: Der rechte bzw. linke Teil des Ginzā, d. h. des *Thesaurus s. Liber magnus vulgo „Liber Adami" appellatus opus Mandaeorum summi ponderis.* Descripsit et edidit H. PETERMANN. Lipsiae 1867.

Joh.: *Das Johannesbuch der Mandäer* von Mark LIDZBARSKI. Gießen 1915. Einfache Zahlen (z. B. 216, 8) beziehen sich auf den Text; Zahlen mit S. davor (z. B. S. 167, 12; 181[4]) beziehen sich auf die Übersetzung und den Kommentar.

Mand. Diwan: *Mandäischer Diwan* nach photographischer Aufnahme von Dr. B. POERTNER mitgeteilt von Julius EUTING. Straßburg 1904.

Morg.: *Mission scientifique en Perse* par J. de Morgan. Tome V. Études linguistiques. Deuxième partie. *Textes mandaïtes* publiés par J. de MORGAN avec une notice sur les Mandéens par Cl. HUART. Paris 1904. Siehe hier p. 285.

Brandt, Rel.: *Die mandäische Religion*, ihre Entwickelung und geschichtliche Bedeutung, erforscht, dargestellt und beleuchtet von Dr. A. J. H. Wilhelm BRANDT. Leipzig 1889.

Brandt, Schr.: *Mandäische Schriften* übersetzt und erläutert von Dr. W. BRANDT. Göttingen 1893.

Nöld.: *Mandäische Grammatik* von Theodor NÖLDEKE. Halle 1875.

Peterm.: *Reisen im Orient* von H. PETERMANN, 2 Bde. Leipzig 1860, 1861.

Siouffi: *Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens, leurs dogmes, leurs mœurs* par M. N. SIOUFFI. Paris 1880.

Uthra: *Uthra und Malakha.* Von Mark LIDZBARSKI. Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag gewidmet, Gießen 1906, p. 537 bis 545.

Benutzte Handschriften.

Asfar Malwāšē, ein astrologisches Werk, vgl. Nöld., p. XXIV f., in zwei Handschriften vorhanden: Cod. Petermann I, 155 der Kgl. Bibliothek zu Berlin und Code Sabéen 26 der Nationalbibliothek zu Paris. Die Pariser Handschrift hat einen längeren Anhang jüngeren Datums, der in der Berliner fehlt. Soweit die Berliner Handschrift reicht, zitiere ich nach deren Seiten, den Anhang nach den Blättern der Pariser Handschrift.

Code Sabéen 24 und Code Sabéen 27 der Pariser Nationalbibliothek. Zwei Sammlungen mit magischen Anordnungen und Vorlagen für Amulete. Stark mit arabischen Elementen durchsetzt.

Lond. Rolle A. Eine Rolle von 806 Zeilen im Besitze des British Museum. Enthält ein Ritual für „die Auflegung der Krone des großen Šišlam“ (שארח דתראצא דתאגא דשישלאם רבא). Geschrieben im Jahre 1289 d. H. (Anf. 11. März 1872).

Lond. Rolle B. Eine ebenda befindliche Rolle von 634 Zeilen apotropäischen Inhaltes. Geschrieben im Jahre 1269 d. H. (Anf. 15. Okt. 1852).

Oxf. Rolle F. Eine Rolle von 1404 Zeilen im Besitze der Bodleiana. Enthält in Z. 1—1222 ein Ritual für das Fest der fünf Epagomenen (Parwānājē oder Panšā, vgl. Siouffi, p. 102, 4). Der Rest enthält ein Hochzeitsritual. Die Handschrift ist am Anfang und in der Mitte ergänzt. Dieser Teil ist im Jahre 1203 d. H. (Anf. 2. Okt. 1788) geschrieben.

Oxf. Rolle G. Eine ebenda befindliche Rolle von 1124 Zeilen mit zwei Texten apotropäischen Inhaltes. Geschrieben 1231—1232 d. H. (Anf. 3. Dez. 1815)

Pariser Diwan. Die Pariser Rolle Code Sabéen 16. Vgl. ZOTENBERG, *Catalogue* p. 230, s. n. 16 und Nöld., p. XXIV.

Erklärung der Zeichen.

[ ] ergänzte Lücke.
( ) Zusatz in der Übersetzung zur Erklärung.
⟨ ⟩ zu beseitigender Einschub.
. . . . . unübersetzt gelassene Stelle.
***** angenommene Lücke.

I.

Das Qolastā.

Erster Teil.

Die Taufe.

מאראי משאבא

בשומאיהון ד̄הייא רביא קאדמאייא נוכראייא מן אלמיא ד̄נהורא יאתיריא ד̄עלאויא כולהון עובאדיא אסותא וזאכותא והאילא ושרארא ועמרא ושימא והאדואת ליבא ושאביק האטאייא ניהויליא לדיליא פ׳ בר פ׳ת בהאילא ד̄יאואר זיוא וסימאת הייא ס——א

I.

בשומא ד̄הייא ובשומא ד̄מאנדא ד̄הייא ובשומא ד̄האהו גאברא קאדמאיא ד̄קאשיש מן קודאם מיא וזיוא ונהורא ועקארא גאברא

Gepriesen sei mein Herr.

Im[1]) Namen des großen, ersten, fremden Lebens aus den Lichtwelten, | des erhabenen, das über allen Werken steht, werde Heilung und Sieghaftigkeit, Kraft und Festigkeit, Rede und Erhörung, Herzensfreude und ein Sündenerlasser zu teil mir NN durch die Kraft des Jāwar-Zīwā und der Sīmath-Haijē.

I.

Im Namen des Lebens, im Namen des Mandā d̠Haijē und im Namen jenes | ersten Mannes, der älter ist als Wasser, Glanz, Licht und Herrlichkeit, des Mannes, der mit seiner Stimme rief

---

1) In Euting's Haupttext steht vorher noch האזין סידרא ד̄נישמאתא כושטא אסינכון „Dieses ist das Seelenbuch. — Kušṭā heile euch". סידרא ד̄נישמאתא wird hier als Titel des Qolastā angegeben, siehe ZDMG LXI (1907), p. 689. — כושטא eigentlich „Wahrheit" ist für den Mandäer der Inbegriff seiner Religion. Es bezeichnet aber auch das Band, das die Gläubigen zusammenhält. „Kušṭā reichen" heißt den Handschlag der Brudertreue geben, vgl. Joh., S. XVII, 3.

דקרא בקאלה ומאליל במאלאלה מן קאלה ומאלאלה פרון הון גופניא ועתקאיאם הייא קאדמאייא בשכינאתון מאליל ואמאר קאשישיא הייא קאדמאייא מן הייא תיניאניא שיתא אלפיא רובאן שניא וקאשישיא הייא תיניאניא מן הייא תליתאייא שיתא אלפיא רובאן שניא וקאשישיא הייא תליתאייא מן הדא עותרא שיתא אלפיא רובאן שניא וקאשיש הדא עותרא מן כולה דתיביל ומן שובא מארה דבאיתא שאבימא ושובין אלפיא רובאן שניא עכא דליתלה סאכא והאיזאך לאהואת ארקא דמסותא ולאהון דאיאריא דבגאואיהון מיא סיאויא מינאיהון ומן האנאתון מיא סיאויא גיבלאת וניפקאת בישותא הדא דהון מינה אליף אליף ראזיא ורובאן רובאן שיביאהיא בראזאיהון דנאפשאיהון רגאז שובא אלאנפאי ועתראגאז ואמריא גאברא דאסגיא ואתא לואתאיאן כלילא ברישיה לאגטאר והאיזאך אנא אזברית

---

und mit seiner Rede sprach. Durch seine Stimme und seine Rede sprossen empor und entstanden Weinstöcke, und wurde das erste Leben in seiner Škīnā[1]) gefestigt. Er redete und sprach: „Das erste Leben ist älter als das zweite Leben um sechstausend Myriaden Jahre. Das zweite Leben ist älter als das dritte Leben um sechstausend Myriaden | Jahre. Das dritte Leben ist älter als irgend ein Uthra um sechstausend Myriaden Jahre. Ein Uthra ist älter als die ganze Tibil[2]) und die sieben Herren des Hauses[3]) um siebenhundert siebzig tausend Myriaden Jahre. Es giebt was endlos ist[4]).

Damals gab es noch keine Erde der Verdichtung und gab es noch keine Bewohner, in denen schwarzes Wasser ist[5]). Aus ihnen und jenem schwarzen Wasser bildete sich und kam heraus eine Bosheit, | aus der tausend mal tausend Mysterien und zehntausend mal zehntausend Planeten mit ihren eigenen Mysterien entstanden.

Die Sieben gerieten gegen mich in Zorn und Wut und sprachen: „Der Mann, der sich zu uns begab und kam, hat sich nicht den Kranz um das Haupt gebunden“.

---

1) Bei הייא steht immer שכינתא im Plural. Dies scheint mir nur äußerlich durch den Plural von הייא veranlaßt zu sein. Gemeint ist wohl nur eine Škīnā.

2) Das biblische תֵּבֵל als Bezeichnung für die materielle Welt.

3) „Haus“ bedeutet hier wie auch sonst die irdische Welt.

4) Ich fasse die Worte anders auf als Nöld., p. 433. Die Bemerkung steht hier wegen der hohen Zahlen und spielt auf die häufige Wendung ליכא דסאכא ליתלה „es giebt nichts, was endlos wäre“ an.

5) Wohl eher בגאואיהון דמייא סיאויא „im schwarzen Wasser“.

אנפאי לואת קאריא דקראן מארא דראבותא עלאיתא ואמארנאלה עין קאריא דקראן מארא דראבותא עלאיתא עזלית שובא רגאז אלאנפאי ועתראגאז ואמריא גאברא דאסגיא ואתא לואתאיאן כלילא ברישיה לאגטאר האיזאך האהו מארא דראבותא עלאיתא נסיב כלילא דזיוא ונהורא ועקארא וברישאי תראצליא ואסים עלאי עדה דכושטא ויאמינה ראבתיא דאסאואתא ואמאר תישריא עלאך מן דמותא דסאם גופאן וסאם גופאיאן וסאם פירא היוארא דבאהאר זיואיהון ומאנהאר דמותאיהון דהינון גובריא זאדיקיא ומהאימניא באתרא דנהורא ובדאורא תאקנא [2] אפריש וגאליל ואמאר מאנדא דהייא עותרא מזארזא כול גאברא נאצוראיא דכשיט ומהאימאן כד קאיים מן שינתא ניסאב בורזינקא היוארא באדמו ראזא רבא דזיוא ונהורא ועקארא האזא בותא עלה ניקריא וניכרוך וברישיה נאתנא בותה בכיסיא תיהויא ותושביהתה בית אבו רבא ראמא כולהון אלמיא דהאזילה מן קודאמה ניתכאבשון מראדפאנה ומשארגזאנה בהאוקא

Da erhob ich mein Antlitz zum Schöpfer, der mich geschaffen, dem Herrn der höheren Größe, und sprach zu ihm: „O du Schöpfer, der du mich geschaffen, Herr der höheren Größe! Ich ging hin, da gerieten die Sieben gegen mich in Zorn und Wut und sprachen: „Der Mann, der sich zu uns begab und kam, hat sich nicht den Kranz um das Haupt gebunden".

Darauf nahm jener Herr der höheren Größe einen Kranz | des Glanzes, des Lichtes und der Herrlichkeit, richtete ihn mir auf dem Haupte auf, legte auf mich seine Hand der Kuštā und seine große Rechte der Heilungen und sprach: „Auf dir ruhe etwas vom Abbilde des Sām-Gufan, Sām-Gufaian und Sām, der weißen Frucht, deren Glanz strahlt und deren Gestalt leuchtet, die gerechte, gläubige Männer am Orte des Lichtes und in der glänzenden Wohnung sind".

Mandā dHaijē, der | wohlgerüstete Uthra, lehrte, offenbarte und sprach: „Ein jeder Nāṣōräer, der wahrhaftig und gläubig ist, nehme, wenn er vom Schlafe aufsteht, eine weiße Binde gleich dem großen Mysterium des Glanzes, des Lichtes und der Herrlichkeit. Er spreche dieses Gebet darüber, wickle sie und lege sie sich um das Haupt. Dann wird sein Gebet im Verborgenen bleiben und seine Lobpreisung im großen, hohen Vaterhause. Alle Welten [1]), die ihn erblicken, werden vor ihm niedergehalten werden. Seine Verfolger und Erzürner werden in

1) Ich übersetze אלמיא der ursprünglichen Bedeutung nach mit „Welten", obwohl es im Mandäischen vielfach im Sinne von „Wesen" gebraucht wird, vgl. Brandt, Schr., p. 3[3].

ודאהאלתא וזיויהתא ורתיתיא ונקישיא ניקמון מן קודאמה ואנא דיליא פ׳ בר פ׳ת זאכאיא עהויא בכולהון מאלאלאי והייא זאכין ס———א

האזין בותא דבורזינקא הע ס———א

II.

זהיר ומזאהאר זיהרון ראזא רבא דזיוא ונהורא ועקארא דמינה דילה פראש ופתא והוא מאנדא דהייא דמינה דילה הון בניא פרישאייא דהייא רורביא נוכראייא וקרא עותריא ליאמינה ולסמאלה ואותיבינון בשכינאתון דנאפשאיהון ונהאר ועתכאר באלבושאיהון דנאפשאיהון ועתגאיון במאדיהתא דאבוהון נצאבלון מן בית הייא ועתהיב לאשואליא אוקוריא רבא אכואת אבאהאתא קאם עותריא

Angst, Furcht, Schrecken, Beben und Klappern vor ihm dastehen". Und auch ich NN werde mit allen meinen Worten sieghaft sein.

Und das Leben ist siegreich.

Dies ist das Gebet für die Kopfbinde.

II.

Gesichert, wohlgesichert ist Zihrūn, das große Mysterium des Glanzes, des Lichtes und der Herrlichkeit, aus dem Mandā dHaijē ausgesondert und geschaffen wurde[1]), aus dem die hervorragenden Söhne des gewaltigen fremden Lebens entstanden sind. Er rief Uthras zu seiner Rechten und Linken hervor und setzte sie in ihre eigenen Škīnās. Sie leuchteten und glänzten in ihren eigenen Gewändern und prangten in dem Wissen, das ihr Vater ihnen aus dem Hause des Lebens geschaffen hatte.

Dem Schüler[2]) wurde gewährt, den Meister den Eltern gleich in Ehren zu halten[3]). Die Uthras traten an die Throne

---

1) פ־אש und פתא stehen beide hier in passivischem Sinne, vgl. auch VII, XVIII. Auch GR 238, 4 steht פתא zwischen הוא und ראר־.

2) שואליא, אשואליא ist sicher der „Schüler" und findet sich so auch im Talmud, vgl. Nöld., p. 170. Es steht immer in Gegensatz zu רבא. Nach Peterm. II, p. 464 wird so der angehende Priester während der Prüfungszeit genannt. Man denkt leicht an σχολή, von dem es sich aber nicht ableiten läßt, wenigstens nicht regelrecht. Da gerade der Prüfling so genannt wird, hat vielleicht *שואלא, שואלא „Ausfragen" (Nöld., p. 123 m) darauf eingewirkt.

3) Die Rabbinen gehen noch weiter, der Lehrer soll über den Vater gestellt werden, vgl. S. KRAUSS, *Talmudische Archäologie* III, p. 224.

לכארסאואתא דזיוא ונהורא ועקארא ושקאל כליליא מן רישאיהון ואתנונון על כארסאואתא דזיוא ונהורא ועקארא ואמריא דקאשיש רבא מן אבאהאתא אבון קום בתושביהתא ואסים עלאי עדאך דכושטא ויאמינאך ראבתיא דאסאואתא ומשאבין הייא ס——א

האזא בותא דשריתא דבשומא דהאהו גאברא קאדמאיא הע ס——א

III.

בשומא דהייא הייא קירויא ליאואר זיוא בר נהור הייא האמגאי זיוא בר האמגאגאי זיוא זהיר ומזאהאר זיהרון ראזא רבא דזיוא זיהרון כלילא דזיוא ונהורא ועקארא דמינה דילה עתינגיד ראהאטא דמיא הייא לשכינאתא דהו פאהתא דזיוא ונהורא ומהאויא לעותריא

---

des Glanzes, des Lichtes und der Herrlichkeit, sie nahmen den Kranz von ihrem Haupte und legten ihn auf die Throne des Glanzes, des Lichtes und der Herrlichkeit und sprachen: Der Meister ist älter als die Eltern.

Unser Vater, steh in Lobpreis da und lege auf mich deine Hand der Kušṭā und deine große Rechte der Heilungen.

Und gepriesen sei das Leben.

Dies ist das Gebet der Lösung[2]) *des (Gebetes) „Im Namen jenes ersten Mannes“.*

III.

Im Namen des Lebens.

Das Leben schuf Jāwar-Zīwā, den Sohn des Lichtes des Lebens, Hamgai-Zīwā, den Sohn des Hamgagai-Zīwā [2]).

Gesichert, wohlgesichert ist Zihrūn, das große Mysterium des Glanzes, Zihrūn, die Krone des Glanzes, des Lichtes und der Herrlichkeit, von der aus sich der Lauf lebenden Wassers nach den Škīnās hinzog. Er öffnet [den Schatz?] des Glanzes und des Lichtes und zeigt ihn den Uthras, die eifrig sind, und den Gemütern, die sich von ihm haben belehren lassen.

---

1) Siehe die Einleitung. Hier Var. דקאריאמיא.

2) Hamgai-Zīwā, Sohn des Hamgagai-Zīwā, scheint eine zweite Benennung für Jāwar-Zīwā, Sohn des Lichtes des Lebens, zu sein. GR 314, 6 wird Hamgai-Zīwā, Sohn des Hamgagai-Zīwā, vom Leben als Helfer für Sām-Zīwā geschaffen.

ד̄שיהיא ולעוצריא ד̄עתאפראש מינה̄ כולהון אלמיא סאגדיא ומשאבילון להייא רורביא קאדמאייא בשכינאתון והייא זאכין ס—א

האזא בותא ד̄בורזינקא הע ס——א

IV.

[3] כד̄ קאימיא עותריא בשכינאתון סאגדיא ומשאבילה̄ לאתרא סאגיא באנהורא ד̄סאכא ליתלה̄ ולמאנדא ד̄הייא משאבילה̄ ואמרילה̄ כד̄ קאימיא עותריא בשכינאתון סאגדיא ומשאבילה̄ להאהו תארואן נהורא כלילא ד̄ברישאיהון במאהו ניקאימונה̄ ובמאהו ניתלונה̄ בעלאן זיוא ניקאימונה̄ וניתלונה̄ ומשאבין הייא ס———א

האזא בותא ד̄קאיאמתא ד̄הייא קיריויא ליאואר זיוא הע ס———א

V.[1])

בשומא ד̄הייא נהור[2]) נהורא נהור נהורא נהור נהורא ד̄הייא רביא

Alle Welten verehren und preisen das gewaltige erste Leben in seiner Škīnā.

Und das Leben ist siegreich.

Dies ist das Gebet für die Kopfbinde.

IV.

Wenn die Uthras in ihren Škīnās dastehn, verehren und preisen sie den | großen Ort mit Licht ohne Ende, ⟨preisen auch Mandā d̲Haijē und sprechen zu ihm⟩.

Wenn die Uthras in ihren Škīnās dastehn, verehren und preisen sie jenes Licht Tarwan, den Kranz auf ihrem Haupte. Woran sollen sie ihn festigen, woran ihn hängen? Am Baume des Glanzes werden sie ihn festigen, daran ihn hängen.

Und gepriesen sei das Leben.

Dies ist das Gebet der Festigung[3]) *des (Gebetes) „Das Leben schuf Jāwar-Zīwā“.*

V.[1])

Im Namen des Lebens.

Es leuchtete das Licht, es leuchtete das Licht, es leuchtete das Licht des großen ersten Lebens. Es leuchtete die Weis-

---

1) Das Stück ist mit einigen geringen Abweichungen als Stück XLVI wiederholt. Dort steht es passender als Gebet über den Kranz.

2) In XLVI נהאר.

3) Siehe die Einleitung.

קאדמאייא ניהראת היכומתא וערותא וסיברותא ותושביהתא דמאנא קאדמאיא דמן דוכתה אתא גאדלה דכלילא יופין ויופאפין הוא מאתיאנה דכלילא עית ענציבאת עותריא הוא תארצה דכלילא עית יאואר בר ענציבאת עותריא הוא אתייה ותירצה ברישיה דמאנא נציבא דמן מאניא סמיריא עתינציב מיקאד יאקיד כלילא ואלואתה דכלילא מיקאד יאקדא מן אקאמה דמאנא נהורא ומן עהורה דמאנא עקארא ותארתין צידיא דמאנא זיוא וזאויהתא וזאכותא ושאריא בארביא זאויאתא דבאיתא ובשאבא כאנפיא דרקיהא שידקא וניאהא וצאותא ומשאבין הייא ס———א

האזין בותא דבורזינקא הע קריא ותרוץ ברישאך ס———א

VI.

עתיאר כליל נהור איאר מן בית הייא דאתיויא עותריא מן בית הייא

---

heit und Erleuchtung, die Einsicht und die Lobpreisung des ersten Mānā, der aus seinem Orte gekommen war [1]). Der Winder des Kranzes war Jōfin-Jōfafin. Der Überbringer des Kranzes war Īth-Enṣībath-Uthrē. Der Aufrichter des Kranzes war Īth-Jāwar, der Sohn der Enṣībath-Uthrē. Er brachte ihn und richtete ihn auf dem Haupte des geschaffenen | (gepflanzten) Mānā auf, der von den wohlverwahrten Mānās geschaffen (gepflanzt) worden war. Der Kranz flammt und die Ranken des Kranzes flammen. Vor dem Mānā ist Licht, hinter dem Mānā ist Ehre, die beiden Seiten des Mānā sind Glanz, Strahlung [2]) und Sieghaftigkeit. Über den vier Ecken des Hauses [3]) und über den sieben Seiten des Firmamentes lagert Schweigen, Ruhe und Glanz.

Und gepriesen sei das Leben.

Dies ist das Gebet für die Kopfbinde, lies es und richte sie dir auf dem Haupte auf.

VI.

Der Kranz des Ätherlichtes erglänzte aus dem Hause des Lebens. Ihn brachten Uthras aus dem Hause des Lebens, und

---

1) In XLVI steht hier noch כליל איאר בזאכואתא מן אתרא דנהורא ודאורא תאקנא „Der Ätherkranz in Siegen aus dem Lichtort und der glänzenden Wohnung".

2) זויהתא, זאויהתא „Schrecken" paßt nicht, dagegen wäre זאהריתא, ܙܘܗܠܐ „Glanz, Strahlung" hier gut am Platze, das sich freilich sonst im Mandäischen nicht findet.

3) D. h. der Welt. In XLVI steht des Himmels.

וקאימויא הייא רורביא קאדמאייא בשכינאתון תארצה ניתריץ ומקאימאנה ניתקאיאם תארצה בארקא ד̄נהורא ומקאימאנה בדאורא תאקנא עתריצתון ועתקאיאמתון באתרא ד̄טאביא מיתקאימיא ומשאבין הייא ס———א

האזא בותא ד̄שריתא ד̄נהור נהורא הע

האלין תלאת באותא בשומא ד̄האהו גאברא קאדמאיא והייא קירויא ליאואר זיוא ונהור נהורא קריא על אגאנביא תאגאך ותרוץ ברישאך וקריא מאנדא קראן על כלילא ד̄אסא ותרוץ ברישאך עלאויא תאגאך וגדול כלילא ד̄אסא למארגנאך ולגוט אביהדיא תאגאך וכד̄ מאסגית ליארדנא קריא עניאן אב עניאן ס———א

VII.

[4] בשומאיהון ד̄הייא רביא אסותא תיהויליא לדיליא פ׳ בר פ׳ת

---

das gewaltige erste Leben festigte ihn in seiner Škīnā. Sein Aufrichter wird aufgerichtet, sein Festiger wird gefestigt werden, sein Aufrichter auf der Erde des Lichtes, sein Festiger in der lichten Wohnung. Ihr wurdet aufgerichtet und gefestigt an dem Orte, an dem die Guten gefestigt werden.

Und gepriesen sei das Leben.

Dies ist das Gebet der Lösung des (Gebetes) „Es leuchtete das Licht“.

Diese drei Gebete „Im Namen jenes ersten Mannes“ (= I), „Das Leben schuf Jāwar-Zīwā“ (= III) und „Es leuchtete das Licht“ (= V) lies neben deiner Krone[1] *und lege sie dir auf das Haupt*[2]. *Lies „Mandā schuf mich“ (= XIX) über den Myrtenkranz und lege ihn dir auf das Haupt über deine Krone. Winde dann den Myrtenkranz für deinen Olivenstab und halte ihn bei deiner Krone. Wenn du zum Jordan gehst, lies „Erhöre mich, | mein Vater, erhöre mich“ (= LXXX).*

VII.

Im Namen des großen Lebens werde Heilung zu teil mir NN.

---

1) Die „Krone“ ist ein rundes Stück weißer Leinwand oder Rohseide, das unter den Turban gelegt wird, vgl. Peterm. II, p. 462; Siouffi, p. 123.

2) Der Priester trägt die „Krone“ erst am rechten Oberarm und setzt sie sich erst während des Gottesdienstes auf, siehe Peterm., a. a. O.

האיאל כבאר ראזא רבא דזיוא ונהורא ועקארא דשריא על פומאיהון דהייא קאדמאייא דמינה דילה הוא ופתא מאנדא דהייא דהו עדא ופראש בעוצראיהון דהייא קאדמאייא דהינון פרישאייא הינון ומשאבין הייא ס———א

האזין בותא קריא ולגוט פאנדאמאך למאצבותא ס———א

VIII.

ריהא דבאסים ריהא דבאסים האל הייא רורביא קאדמאייא נוכראייא מן אלמיא דנהורא יאתיריא דעלאויא כולהון עובאדיא לזיוא האתיקא ולנהורא קאדמאיא ולהייא דהון מן הייא ולכושטא דהוא מן קודאם ברישא ריהא דבאסים ריהא דבאסים האל יוכאבאר זיוא דכבאר בזיוא ואסגיא באנהורא ועקארא שגאנדא דבהיריא זידקא קאדמאייא דאבאר אלמיא ואתא ובזא רקיהא ועתיגליא ריהא דבאסים ריהא

Mächtig und groß ward [1]) das große Mysterium des Glanzes, des Lichtes und der Herrlichkeit, das auf dem Munde des ersten Lebens ruht. Aus ihm ist Mandā dHaijē entstanden und hervorgegangen, der durch den Sinn des ersten Lebens erkannte und einsah, daß es hervorragend ist.

Und gepriesen sei das Leben.

Lies dieses Gebet und fasse das Pandāmā [2]) für die Taufe an.

VIII.

Wie lieblich der Duft, wie lieblich der Duft, ja, für [3]) das gewaltige, erste, fremde Leben aus den Lichtwelten, das erhabene, das über allen Werken steht, für den uralten Glanz und das erste Licht, für das Leben, das aus dem Leben ward, und für die Kušṭā, die von jeher am Anfange war.

Wie lieblich der Duft, wie lieblich der Duft, ja, für Jōkabar-Zīwā, der groß war | an Glanz, reich an Licht und Herrlichkeit, den Boten der ersten Männer von erprobter Gerechtigkeit [4]), der durch die Welten drang, kam, das Firmament spaltete und sich offenbarte.

---

1) Die Bedeutung von האיאל ist nicht ganz sicher; ich vermute, daß es aus עתאיאל < עתהאיאל entstanden ist.

2) Das Pandāmā ist das an der linken Seite herunterhängende etwa eine Elle lange Ende des Turbans, vgl. Peterm., a. a. O.

3) Vgl. Nöld., p. 81, 10.

4) Vgl. Joh., S. 50[3]. Die Lesung schwankt hier und an anderen Stellen

ד̄באסים האל יוזאטאק מאנדא ד̄הייא ניבא ד̄הייא ד̄מהאויא שידקא ויאהיב סיברא ואהיד באואתא ד̄רוהיא ונישמאתא ד̄אנאשיא כשיטיא ומהאימניא טאביא ובאסימיא באתרא ד̄הייא ובדאורא תאקנא ריהא ד̄באסים ריהא ד̄באסים האל אבא ד̄עותריא אתיקא ראמא כאסיא ונטירא גאברא ד̄ראם ויאתיב אמוק וכסיא האזיא ופאריש אלמיא ודאריא מאהו ד̄אבדיא באלמיא ד̄השוכא ריהא ד̄באסים ריהא ד̄באסים האל שכינאת הייא ולענציבאת עותריא ריהא ד̄באסים ריהא

Wie lieblich der Duft, wie lieblich der Duft, ja, für Jōzaṭaq Mandā d̲Haijē, den Sprudel des Lebens, der Schweigen zeigt und Hoffnung gewährt, der die Gebete der Geister und Seelen [1]) der wahrhaften und gläubigen, guten und freundlichen Menschen am Orte des Lebens und in der lichten Wohnung bewahrt.

Wie lieblich der Duft, wie lieblich der Duft, ja, für den Vater der Uthras [2]), den alten, hohen, verborgenen, | verwahrten, den Mann, der hoch oben dasitzt, tief unten verborgen ist. Er sieht und versteht, was die Welten und Äonen in den Welten der Finsternis treiben.

Wie lieblich der Duft, wie lieblich der Duft, ja für die Škīnā des Lebens und die Pflanzung der Uthras.

---

zwischen קאדמאייא und קאדמאיא. Dieses bezöge sich auf זידקא. Ich ziehe קאדמאייא vor.

1) Geist (רוהא) und Seele (נישימתא) werden gesondert genannt. רוהא ist die Lebenskraft des Körpers, נישימתא die beim Tode sich abtrennende dem Jenseits zustrebende Seele. Beim Tode werden רוהא und נישימתא vom Körper getrennt, vgl. Qol 29, 29. Nach 31, 17 wird die רוהא der נישימתא gleich gemacht und findet einen Platz im Hause des Lebens. Nach Qol 14, 4 erhalten Geist und Seele einen Sitz in der Škīnā des Lebens. In der Oxforder Rolle G, Z. 690 ff. findet sich die Reihenfolge פאגרא ורוהא ונישימתא. Die umgekehrte Folge I. Thessal. 5, 23 ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ist syrisch durch ܪܘܚܟܘܢ ܘܢܦܫܟܘܢ ܘܦܓܪܟܘܢ wiedergegeben. Hier ist also ܪܘܚܐ das Höchste. Dem entspricht der Gebrauch von נפש und רוח bei den Hebräern, vgl. besonders Grüneisen, *Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels*, p. 22 ff. In den liturgischen Stücken und im linken Ginzā findet sich oft die männliche Form נישמא. Diese ist sekundär gebildet. In dem Paare רוהא ונישימתא sind beide Glieder von Hause aus weiblich, da wollte man wohl in dem Paare ein männliches Glied haben.

2) אבא ד̄עותריא „Der Vater der Uthras" wird sonst mit Abathur identifiziert, dessen Name so gedeutet wird, vgl. Joh., p. XXIX. Hier p. 16, 13 und GR 288, 21 steht auch an einer entsprechenden Stelle Abathur. In diesem Stücke wird Abathur nachher noch besonders genannt.

ד̄באסים האל שכינאת ארבא גובריא בניא שלאמא ריהא ד̄באסים ריהא ד̄באסים האל שכינאת אבאתור ריהא ד̄באסים ריהא ד̄באסים האל שכינאת היביל ושיתיל ואנוש בניא ד̄שורבתא האיתא ערתא וראוזתא ותאקונתא גובריא ד̄בהירבא לא עתינסיב וביאקדאניא ד̄נורא לאעקאד ובטופאניא מיא לאטאף וארקיא מסאנון מיא לאעצטבא בון ואשכא דאן וזכון אמאר ועשתמא מאלייא הינון ד̄לאהון בציריא שאלימיא הינון ד̄לאהון האסיריא זאכאייא הינון ד̄לאהון האיאביא מן אתרא נאקיא עתון ולאתרא נאקיא אזלין ריהא ד̄באסים ריהא ד̄באסים האל האיאון גובריא אבאהאתאן ד̄אנאשיא כשיטיא ומהאימניא ד̄שאלים ונפאק מן פאגראיהון ולדקאימיא בפאגראיהון סהאד ניסתכאר [5] מינאיהון באבא ד̄האטאייא וניפתאלון באבא ד̄נהורא וניתליפון בלאופא ד̄הייא ד̄ליתלה פסאקא אנאתון

Wie lieblich der Duft, wie lieblich der Duft, ja für die Škīnā der vier Männer, der Söhne des Heils[1]).

Wie lieblich der Duft, wie lieblich der Duft, ja, für die Škīnā des Abathur.

Wie lieblich der Duft, wie lieblich der Duft, ja, für die Škīnā des Hibil, Šitil und Anōš, der Söhne des lebendigen, leuchtenden, prangenden, lichten Stammes, der Männer, die durch das Schwert nicht weggerafft, durch die | Feuerbrände nicht verbrannt, durch die Wasserfluten nicht fortgeschwemmt wurden, deren Schuhriemen durch Wasser nicht benetzt wurden. Sie suchten und fanden, führten einen Rechtstreit und siegten ob, sprachen und wurden erhört. Voll sind sie, nicht minder, heil sind sie, nicht mangelhaft, sieghaft sind sie, nicht unterliegend. Sie kamen aus einem lauteren Orte und gehen nach einem lauteren Orte.

Wie lieblich der Duft, wie lieblich der Duft, ja, für das Leben der Männer unserer Väter, der | wahrhaften, gläubigen Menschen[2]), die hingeschieden sind und ihren Körper verlassen haben und die noch in ihrem Körper weilen. Sie zeugten, nun werde vor ihnen das Tor der Sünden verschlossen und das Tor des Lichtes geöffnet. Mag ihnen die Verbindung[3]) mit dem

1) Diese werden p. 24, 12 mit Namen genannt.

2) Lies ד̄גוברייא אבאהאתאן אנאשייא.

3) Ich habe früher mit Nöldeke angenommen, daß לאופא zu אלף, ילף gehöre und „Lehre“ bedeute. Dies halte ich jetzt für unrichtig. Es gehört, wie Brandt, Rel., p. 112 richtig gesehen hat, zu לפף „verbinden“, und zwar nur zu diesem. Es bedeutet „Verbindung, Gemeinschaft“, daher ד̄ליתלה פסאקא

מן תאם בון עלאן ואנין מן האכא ניביא עלאואיכון כולהון עבאביא סאיפיא וכולהון ריהאניא באטליא ריהא ד̄הייא תריץ לראהמיא שומא ד̄כושטא לדארדאריא ולאלאם אלמיא אדינקיא האטאייא והאוביא וסכילאתא ותיקלאתא ושאבאשאתא ניסקא האלין נישמאתא ד̄נאהתא ליארדנא ומיצטיבא ניהזונה̄ לאתרא רבא ד̄נהורא ולדאורא תאקנא ומשאבין הייא רביא בנהורא והייא זאכין ס———א

האזין פוגדאמא ד̄ריהא ד̄באסים האל הייא קאדמאייא ⟨תארתינון⟩ קריא לריהא וסאנדלוס ואתנא לקודאמאך לכיפא ד̄יארדנא בקאוקא האדתא ונורא האדיתיא על בית ריהא ד̄נהאשא אדיאורא ד̄כולהון פוגדאמיא ד̄מיתיבדין

Leben gewährt werden, für die es keine Trennung gibt. Betet ihr von dort her für uns, und wir werden von hier für euch beten. Alle Früchte gehen zu Ende und alle Düfte vergehen, doch der Duft des Lebens ist für alle Zeitalter und alle Ewigkeit für die Freunde des Namens der Kušṭā aufgerichtet.

Ohne Sünden, Vergehen, Verfehlungen, Strauchelungen [1]) und Irrungen [2]) sollen diese Seelen, die | zum Jordan hinabsteigen und die Taufe empfangen, emporsteigen und den großen Ort des Lichtes und die lichte Wohnung schauen.

Gepriesen sei das große Leben im Lichte, das Leben ist siegreich.

Diesen Spruch „Wie lieblich der Duft, ja, für das erste Leben" lies [3]) *über den Weihrauch und das Sandelholz* [4]) *und lege sie vor dich auf das Ufer des Jordans in eine neue Flasche und neues Feuer auf die kupferne Räucherpfanne, die Helferin aller Sprüche,*

---

und ähnliche Wendungen dabei stehen. לאופא wird oft zusammen mit כושטא genannt. Der Handschlag, angeblich das Symbol der Kušṭā, ist als solches unverständlich; vielleicht gehörte er ursprünglich zum לאופא. Vereinzelt ist der Gebrauch in בריש לאופא דהייא אסגית לכא im zweiten Buch der Oxf. Sammlung, St. XVI, wo לאופא nicht die abstrakte Gemeinschaft, sondern die mit dem Leben Verbundenen, die Gemeinde, bezeichnet.

1) Die Lesung schwankt in dieser häufigen Verbindung durchweg zwischen תיקלאתא und תאקלאתא, doch so, daß תיקלאתא besser bezeugt ist. In den Targumen wird תַקְ׳ vokalisiert.

2) שאבאשתא eigentlich „Betörung" wird in dieser sehr häufigen Reihe offenbar von Handlungen gebraucht, die als Folge davon begangen werden.

3) Das Gebet wird fälschlich als zwei Gebete angeführt, danach mehrere Irrtümer im Text.

4) Die Schreibungen schwanken sehr, doch ist wahrscheinlich Sandelholz gemeint. Aramäische und arabische Bezeichnungen dafür siehe bei Löw, ***Aram. Pflanzennamen***, p. 107.

ליארדנא. תום האכא קריא מאצבותא אודין ותושביהאן ועלכון דילטן וביה מישקאל איניא תום קריא מאצבותא ס־־־־־א

IX.

מישקאל איניא ארומיא גיליא פארצופיא לאתרא ד̄כולה̄ תיריא ד̄זיוא ונהורא ועקארא האדרא ושופרא שאיא ועקארא לדאורא ד̄כולה̄ פאסימכיא סאגידנא שאהאבאנא ומשאבאנא להייא רורביא נוכראייא ולהייא תיניאניא ולהייא תליתאייא וליופין יופאפין ולסאם מאנא סמירא ולגופנא ד̄כולה̄ הייא ועלאנא רבא ד̄כולה̄ אסאואתא סאגידנא שאהאבאנא ומשאבאנא לאתרא יאקרא וסמירא ולמאניא כאסייא ונטיריא ולמארא ד̄ראבותא מן אתרא כאסיא ומן אתאר כסיא פיהתא צארכא כושטא והאימאנותא סאגידנא שאהאבאנא

---

die am Jordan gesprochen werden. Dann lies hier die (Gebete der) Taufe: „Wir bekannten“ (= LXXV), „Lobpreisungen“ (= LXXVI), „Dich (Leben)“ (= LXXVII) und „Ich wollte die Augen hochheben“ (= XXXV), dann lies die Taufe.

IX.

Beim Hochheben der Augen, beim Emporheben der Wellen des Antlitzes [1]) nach dem Orte, der ganz Pforten des Glanzes, des Lichtes und der Herrlichkeit, der Pracht und Schönheit, des Glanzes und der Ehre ist, nach der Wohnung, | die ganz Leuchten ist, verehre, verherrliche und preise ich das gewaltige, fremde Leben [2]), das zweite Leben, das dritte Leben, Jōfin-Jōfafin, Sām, den wohlverwahrten Mānā, den Weinstock, der ganz Leben, und den großen Baum, der ganz Heilungen ist.

Ich verehre, verherrliche und preise den teuren, wohlverwahrten Ort, die verborgenen, behüteten Mānās, den Herrn der Größe aus dem verborgenen Orte, aus einem | verborgenen Ort, Pihtā, ... , . [3]) Kušṭā und Glauben.

Ich verehre, verherrliche und preise Sām-Smīr [4]), den großen

---

1) Eine häufige Wendung, die herausragenden Stellen des Gesichtes. Ebenso wird oft von den „Vorhöfen der Brust“ gesprochen (תארבאצ־יא האד־יא).

2) Die folgende Reihe auch GR 189, 12 ff.

3) צא־כא findet sich nur an dieser Stelle. Der Sinn von צו־יך (vgl. ZDMG LXI, 1907, p. 694) paßt nicht. Aber auch zu צ־ך = صرخ, „schreien“, so daß es „Ruf“ bedeutete, gehört es kaum. Die ganze Reihe paßt schlecht in den Zusammenhang.

4) Vgl. auch LII.

ומשאבאנא לסאם סמיר זיוא רבא דהייא קאדמאייא בר הייא רביא רישאייא דהאש ופראש דילה באייא על גיליא מייא שאריא שכינתה כאנא דנישמאתא דמינה דילה אתא ליומא באתראיא כד נאפקא מן פאגראיין בדילה האדיא ומיתכארכיבה וסאלקיא האזילה לאיאר באראיא ודאורא תאקנא סאגידנא שאהאבאנא ומשאבאנא לזיויא סאגייא ולנהוריא רורביא כאביריא סאגידנא שאהאבאנא ומשאבאנא לפיריאויס יארדנא רבא דהייא קאדמאייא דכולה אסאואתא סאגידנא שאהאבאנא ומשאבאנא ליושאמין דאכיא דשריא על עוצריא דמיא ועל מאמבוגיא רורביא עלאייא דנהורא סאגידנא שאהאבאנא ומשאבאנא להייא דהון [6] מן הייא ולכושטא דהוא מן קודאם ברישא סאגידנא שאהאבאנא ומשאבאנא ליוכאבאר זיוא שגאנדא דהייא ומאלאלא דבהיריא זידקא קאדמאייא סאגידנא שאהאבאנא ומשאבאנא לאבאתור אתיקא ראמא כאסיא ונטירא דראם וכסיא ונטיר דעל באבא דבית הייא כורסיא רמילה ויאתיב מוזאניא תריץ

Glanz des ersten Lebens, den Sohn des großen, ersten Lebens, der nachsann und erkannte und nach dem Seinigen verlangt. Über den Wogen des Wassers ruht seine Škīnā. Das Kannā der Seelen[1], das aus ihm herausgekommen ist, wird am Endtage, wenn die Seelen aus ihrem Körper scheiden, sich seiner freuen und ihn umarmen, und sie werden emporsteigen und den | äußeren Äther und die lichte Wohnung schauen.

Ich verehre, verherrliche und preise die großen Glanzwesen und die gewaltigen, großen Lichtwesen.

Ich verehre, verherrliche und preise Piriawis, den großen Jordan des ersten Lebens, der ganz Heilungen ist.

Ich verehre, verherrliche und preise Jōšamīn den Reinen, der an den Schätzen des Wassers und an den gewaltigen oberen Quellen des Lichtes wohnt.

Ich verehre, verherrliche | und preise das Leben, das aus dem Leben kam, und die Kušṭā, die von je her am Anfang war.

Ich verehre, verherrliche und preise Jōkabar-Zīwā, den Boten des Lebens und das Wort der ersten Männer von erprobter Gerechtigkeit[2].

Ich verehre, verherrliche und preise Abathur, den alten, hohen, verborgenen, verwahrten, der hoch oben verborgen und verwahrt ist[3]. Am Tore des Hauses des Lebens ist ihm ein

---

1) Vgl. Joh., S. 4f.

2) Siehe oben, p. 11[4].

3) Siehe oben, p. 12, 5.

קודאמה תאקיל עובאדיא ואגריא האזיא ופאריש אלמיא ודאריא מאהו דאבדיא סאגידנא שאהאבאנא ומשאבאנא למאנדא דהייא מאראיהון דאסאואתא גאברא דקיריויא הייא ופאקדויא לאסוייא כאנא דנישמאתא מאשלילין השוכא ומאלבישלין נהורא מאסיק ומאהוילין עית רואהא רבא דהייא דוכתא דרוהיא ונישמאתא דאבאהאתאן קאדמאייא יאתביא זיוא לבישאן ונהורא מכאסיא והאויא רואהא רבא דהייא לקודאמאיהון סאגידנא שאהאבאנא ומשאבאנא לשילמאי ונידבאי עותריא תרין פאדיבריא דמאנדא דהייא דהינון משאלטיא ליארדנא רבא דהייא דהינון צאביא מאצבותא ראבתיא דנהורא והייא זאכין ס——א

X.

ביומא דיארדנא עהאבלה לסאם סמיר זיוא רבא דאכיא דהייא

Thron gegründet. Er sitzt da, während die Wage vor ihm aufgerichtet ist, die Werke und Lohn wägt. Er sieht und erkennt, was die Welten und Äonen treiben.

Ich verehre, verherrliche und preise Mandā dHaijē, den Herrn der Heilungen, den Mann, den das Leben rief und beauftragte, den Stamm der Seelen zu heilen. Er zieht ihnen die Finsternis aus[1]) und bekleidet sie mit Licht. Er hebt sie empor | und zeigt ihnen das Wesen des großen Friedens des Lebens, am Orte, an dem die Geister und Seelen unserer Altvorderen weilen, mit Glanz bekleidet, mit Licht bedeckt, während der große Friede des Lebens vor ihnen ist.

Ich verehre, verherrliche und preise Šilmai und Nidbai, die beiden Uthras, die Boten des Mandā dHaijē[2]), die über den großen Jordan des Lebens eingesetzt sind, die | die große Taufe des Lichtes vollziehen.

Und das Leben ist siegreich.

X.

Am Tage, da sie den Jordan dem Sām-Smīr, dem großen,

---

1) Der Text ist hier entstellt.

2) So werden Šilmai und Nidbai auch Qol 26, 30; 59, 33 bezeichnet. פאדיבריא findet sich auch GR 74, 1; 360, 14 als Bezeichnung für Uthras. Das Wort ist offenbar iranisch, Andreas konnte mir jedoch keine Erklärung dafür geben. Ich vermute, daß es aus *patighām-bhar* zusammengezogen ist, was Andreas für möglich hält.

קאדמאייא דעתינגיד מינה ביהראם וראם רבא דהייא אסגון מינה
מא ארבימא וארבין וארבא אלפיא רובאן עותריא בניא נהורא
דנהית ליארדנא וצבינון וסליק לכיפה וקאימינון ועהאבלון מן
תושביהתא ומן ראבותא דמינה דילה הואת והייא זאכין ס———א

XI.

סיגדית ושאבאתה להאך יאואר זיוא דשאריא שכינתה בארקא
דיאואר באראיא ובדאורא תאקנא סיגדית ושאבאתינון לשובא מאניא
יאקריא וסמיריא דמינה עתינציב בית בותא מן הייא קאדמאייא
ואשכית מן קודאמאיהון דהייא רורביא נוכראייא על דהאטיא בדיליא

---

reinen Glanze des ersten Lebens, gewährten, von dem aus Bihrām und Rām der Große des Lebens hingezogen wurden[1], gingen mit ihm 144000 Myriaden[2]) Uthras, Söhne des Lichtes. Sie stiegen zum Jordan hinab, und er taufte sie, dann stiegen sie zu seinem Ufer empor, und er stellte sie da auf. Er gewährte ihnen von dem Lobpreis und der Größe, die mit ihm waren.

Und das Leben ist siegreich.

XI.

Ich verehrte und pries jenen Jāwar-Zīwā, dessen Škīnā auf der Erde des äußeren Äthers[3]) und in der lichten Wohnung ruht.

Ich verehrte und pries die sieben teuren, wohlverwahrten Mānās, die aus ihm[4]) geschaffen wurden.

Ich richtete eine Bitte an das erste Leben und erreichte bei dem gewaltigen, fremden Leben (worum ich bat) gegen den, der an mir NN sündigt, der an meinen Freunden, den Freunden meiner Freunde und den Freunden des großen Stammes des Lebens sündigt.

---

1) Der Ausdruck steht sonst nur bei Wasserläufen, oder im Sinne „ausspannen“ bei einem Banner.

2) מא oder ארבימא ist zu streichen; ich streiche ארבימא. Ursprünglich stand 144 × 1000 da. Die Zahl 144 kam als Quadratzahl von 12 auf. Aber da sonst vielfach für die Hunderte, Zehner und Einer dieselbe Zahl steht (vgl. z. B. 444 in GR 128, 23 ff., 444000 GR 346, 6 und 999 hier am Anfange von St. XXXVI), setzte man zu ארבין וארבא noch ארבימא hinzu und ließ gedankenlos מא stehen. Die Zahl 144000 findet sich richtig GR 393, 22.

3) Lies דאיאר באראיא, vgl. z. B. GR 172, 19; 188, 10.

4) Aus dem Äther, vgl. GR 172, 19.

פ׳ בר פ׳ת ודהאטיא בראהמאי ובראהמיא ראהמאי ובראהמיא שורבא רבא ד̄הייא והייא זאכין ס——א

האלין תלאת באואתא מישקאל איניא וביומא ד̄יארדנא עהאבלה̄ וסיגדית ושאבאתה̄ להאד יאואר זיוא בינין לכיפא ד̄יארדנא אבאתאר בית מישקאל איניא אדיאוריא ד̄מאצבותא הינון ס——א

XII.

[7] אנא הו יור בר בארית בזיוא נאפשא האם זיוא פשאר תאנא הואת שכינתה̄ ועתקאימאת בית הייא והייא זאכין ס——א

האזא בותא קריא ולגוט כאנזאלאך פתאהא ד̄יארדנא הע והאיזאך קריא ליארדנא אסגית ס——א

XIII.

ליארדנא אסגית לאו באלהודאי שילמאי ונידבאי אדיאוראי מינאי נהית ליארדנא היביל ושיתיל ואנוש מינאי אסגון ליארדנא ד̄הינון

Und das Leben ist siegreich.

Diese drei Gebete „Beim Hochheben der Augen“, „Am Tage, da sie den Jordan gewährten“ und „Ich verehrte und pries jenen Jāwar-Ziwā“ verrichte am Ufer des Jordans nach „Ich wollte die | Augen hochheben“ [1]). *Sie sind Helfer der Taufe.*

XII.

Ich bin Jūr, ... [2]). Ich glänzte in reichem Glanze. Der Glanz erhitzte sich, das Tannā [3]) schmolz. Seine Škīnā bildete sich und erhielt Bestand im Hause des Lebens.

Und das Leben ist siegreich.

Lies dieses Gebet und fasse deine Kopfbinde an. Es ist die Eröffnung des Jordans. Dann lies „Ich ging zum Jordan hin“.

XIII.

Ich ging zum Jordan hin, nicht ich allein, Šilmai und Nidbai, meine Helfer, stiegen mit mir zum Jordan hinab. Hibil, Šitil und Anōš gingen mit mir zum Jordan, die die große Taufe

---

1) St. XXXV, siehe oben, p. 15.

2) Hinter בר׳ könnte etwas ausgefallen sein, doch ist wahrscheinlich בר׳ selbst entstellt, vgl. auch p. 25 unt.

3) Die Bedeutung ist ungewiß, vgl. Brandt, Schr., p. 138[7]. Vielleicht ist es aus תַּנּוּרָא „Ofen“ gekürzt.

צאביא מאצבותא ראבתיא דהייא פיריאויס זיוא ופיריאפיל מאלאכא פרוליא האנדאמיא קומאת עהות לקודאמאיין דהאלין נישמאתא דהייא מפארקילין ומשאוזיבילין ומנאטרילין להאלין נישמאתא מן כול דביש ומן דלאיאהביא ונאסביא ומן דלאראשין ומיתפיריא ומן דאיויא דרהיט ולאמטון ומן ליליאתא דנפאל ולאקאם נפאל עדאיהון על בורכאיהון עיאואר אינאיהון מן מיהזיא ועטאראש עודנאיהון מן מישמא בשומאיכון שילמאי ונידבאי ובהאילאיהון דהיביל ושיתיל ואנוש עוסרונין והותמונין ונאטרונין להאלין נישמאתא דנאהתא ליארדנא ומיצטיבא בעסקתא דיוזאטאק מאנדא דהייא אסיא דעניש בהאילה לאמציא והייא זאכין ס———א

קריא אלמא דמאטית פיריאפיל מאלאכא פרוליא האנדאמיא קומאת ונהות אלמא לרובאיא דאטמאך עו הדא נישימתא צאבית אמור קומאת עהות לקודאמה דהאזא נישימתא דפלאן עו נישמאתא צאבית קריא כד דכתיב ודוכתא דאמאר עוסרונין והותמונין ונאטרונין אמור עוסרויא והותמויא

---

des Lebens vollziehen. Piriawis-Zīwā und Piriafil-Malākhā stärkten mir [1]) die Glieder meines Körpers. Ich steige vor diesen Seelen hinab, welche das Leben erlöst, errettet und verwahrt vor allem Bösen, vor denen, die nicht geben und nehmen, die nicht leihen und sich zurückzahlen lassen, vor | den Dēws, die liefen und nicht hingelangten, vor den Liliths, die fielen und nicht aufstanden. Ihre Hände sanken ihnen auf die Knie, ihre Augen wurden blind, daß sie nicht mehr sehen, ihre Ohren wurden taub, daß sie nicht mehr hören konnten.

In eurem Namen, Šilmai und Nidbai, mit der Kraft des Hibil, Šitil und Anōš bindet, siegelt und verwahret diese Seelen, die zum Jordan hinabsteigen und getauft werden, mit dem Siegelring des Jōzaṭaq Mandā ḏHaijē, des Arztes, dessen | Kraft niemand gewachsen ist.

Und das Leben ist siegreich.

Lies bis du gelangst zu „Piriafil-Malākhā stärkten mir die Glieder meines Körpers“ und steig bis zu einem Viertel deiner Beine hinein. Wenn du e i n e Seele taufest, sage „meines Körpers. Ich steige vor dieser Seele des NN hinab“. Wenn du mehrere Seelen taufst, lies wie geschrieben steht. An der Stelle, wo es heißt „bindet, siegelt und verwahret sie“, sage (bei einer Seele) „bindet,

1) Lesung und Bedeutung sind unsicher. Das Wort ist wohl identisch mit dem im Ausdruck פארא יארדנא, vgl. Brandt, Schr., p. 163[3].

ונאטרויא להאזא נישימתא דפלאן וקאימה לקודאמאך והאיזאך קריא פוגדאמא דגאואזא ס———א

XIV.

בשומא דיוסמיר גופנא קאדמאיא דיאואר נסיב מינה גאואזא דמיא ואסגיא לכיפא דיארדנא כד כסיא בזיוא ומלאבאש באנהורא ואדכאר עלה פוגדאמיא כאסייא ושומהאתא האלין כאסיאתא בשום יוסמיר ויוסאמיר וסאם מאנא סמירא בשום האוראן האוראראן דיאואר קאדמאיא קאיאמבה עותריא ביארדנא גופניא דהייא ראוזיא היביל קאיאמבה נישמאתא האיאתא ביארדנא דשיהא לאתרא רבא דנהורא ולדאורא תאקנא בה תריץ ועתקאיאם בית רורבאניא ניסקא האלין נישמאתא דנאהתא ליארדנא ומיצטיבא ניהזונה לאתרא רבא דנהורא [8] ולדאורא תאקנא והייא זאכין ס———א .

האזין פוגדאמא דגאואזא קריא לגאואזא דזאיתא ודוצה ביארדנא והאיזאך קריא מאצבותא ס———א

---

siegelt und verwahret diese Seele des NN“. Stelle sie vor dir auf und dann lies den Spruch vom Stabe.

XIV.

Im Namen Jōsmīrs, des ersten Weinstocks, von dem Jāwar den Stab des Wassers[1]) nahm und zum Ufer des Jordans ging, bedeckt mit Glanz, bekleidet mit Licht. Er sprach | über ihn geheime Sprüche und diese geheimen Namen: Im Namen des Jōsmīr, Jōsamīr und Sām, des wohlverwahrten Mānā, im Namen des Hauran-Hauraran. Durch ihn stellte Jāwar der Erste Uthras im Jordan auf, prangende Weinstöcke des Lebens. Durch ihn stellte Hibil die lebenden Seelen, die des großen Lichtortes und der glänzenden Wohnung würdig sind, im Jordan auf. Durch ihn wurden sie im Hause der Gewaltigen aufgerichtet und aufgestellt. Mögen diese | Seelen, die zum Jordan hinabgehen und die Taufe empfangen, emporsteigen und den großen Lichtort und die glänzende Wohnung schauen.

Und das Leben ist siegreich.

Diesen Spruch vom Stabe lies über den Olivenstab[2]), stoß ihn in den Jordan und dann lies (die Gebete für) die Taufe.

---

1) Mit „Wasser“ ist lebendes Wasser gemeint. Vom Stabe lebenden Wassers ist öfter die Rede, vgl. z. B. Joh. 173, 3.

2) Der beim Kultus getragene Stab ist ein Olivenstab, siehe die Einlei

XV.

עסיר יאמא ועסירין תרין כיפה דיאמא עסירין דאיויא ושידיא ופיקדיא וליהאניא והומריא זאדאניאתא עסירין תלאתמא ושיתין ראזיא דבגו באיתא עסירנא והתימנא אנא פ׳ בר פ׳ת והאלין[1] נישמאתא דנאהתא ליארדנא ומיצטיבא בהאתמא דהייא רורביא נוכראייא במא רבא וביא רבא ובאז רבא ובאזיז רבא ובאס רבא ובאסין רבא ובאס יאמא עסיריא כולהון כומריא זאביא ואדידיא ושאתאמיא ומראשמאניא שובא ראזיא דבגו יאמא כול דאיוא בשומה וכול סאהרא בכיניאנה וכול הומארתא ופאתיכרא דרישיה נישקול וגיליא פארצופה נידאליא לנאפשיה רבותא אלאנפיא גאברא

XV.

Gebunden sei das Meer, gebunden seien die beiden Ufer des Meeres[2]), gebunden seien die Dēws, Dämonen, ..., Netzgeister und die wütigen Amuletgeister[3]). Gebunden seien die dreihundert sechzig Mysterien, die im Hause[4]) sind. Umbunden und gesiegelt sei ich NN und diese Seelen, die zum Jordan hinabsteigen und getauft werden, mit dem Siegel des gewaltigen | fremden Lebens, durch den großen Mā, durch den großen Jā, durch den großen Az, durch den großen Aziz, durch den großen Ās, durch den großen Asin und durch das Meer Ās.

Gebunden seien alle Pfaffen, ...[5]), Schmäher[6]) und Zeichner[7]), die sieben Mysterien, die im Meere sind, ein jeder Dēw mit seinem Namen, ein jeder Dämon mit seiner Benennung.

Ein jeder Amuletgeist und Götze, der sein Haupt hochhebt, die Wellen seines Antlitzes in die Höhe steigen läßt, sich

---

tung. Aber man beachte, daß im Textstücke der Stab vom Weinstock genommen ist.

1) Die Codd. haben ולהאלין, ועל האלין.

2) Aus dem Meere mit seinem trüben Wasser kommt nichts Gutes, im Gegensatz zum Jordan. 3) Siehe *Uthra*, p. 541[1].

4) D. h. in der Welt, siehe oben, p. 4[3].

5) Hier werden anscheinend noch zwei andere Priesterklassen genannt. Die Bedeutung ist nicht sicher, vgl. Joh., S. 33[2]. Zu אדידיא verweise ich jetzt auf die עדרן in der Zkr-Inschrift.

6) שאתאמיא ist doch wohl arab. شَتَّام. Das Aramäische giebt keine Erklärung dafür. Eine entsprechende mandäische Bezeichnung ist גובריא מאכיסאניא Morg. 262, 16, 3.

7) Die zeichnen, um zu bezaubern.

נוכראיא תיסכבה הין אלאנפאיין דהאלין נישמאתא דמאסגיא ליארדנא לביש ניסכיא וניתימהיא ונישקוף ביאהא יאהא גבזהא זהא ובמאלאכיא דעשתאדאר ואתון עלאואיהון זהא מן קודאמאיהון ומן זיוא כבאר עלאואיהון זהא ועתאזהא שובא שוריא דפארזלא הדיריליא לדיליא פ׳ בר פ׳ת דהאדאר האיאשום כושטא קאדמאיא לנאפשיה והייא זאכין ס———א

XVI.

גימרא אנא גמירא דרמינא במיצאת אלמיא ודאריא ⟨אנא⟩ קורדאיא אנא דפארזלא ונירבא רבא דגלאלא כול דאיוא דעטריביא עגהיף ודטריתיבה גהאפתה כול דאיוא דרישיה נישקול וכול הומארתא

Überhebung gegen den fremden Mann anmaßt, wenn sie dann auch zu diesen Seelen, die zum Jordan hingehen, in böser Absicht hinschauen, — er wird geschlagen und geplagt werden[1]) durch Jāhā, Jāhā, Z'hā, Z'hā und durch die Engel, die gegen sie gesandt wurden und kamen. Zitternd eilet weg vor ihnen und vor dem Glanz, der groß an ihnen ist[2]). Zitternd, erzitternd eilet weg. Sieben eiserne Mauern sind | um mich NN gelegt, die Haijašum, die erste Kušṭā, um sich selbst gelegt hat.

Und das Leben ist siegreich.

XVI.

Ein vollkommenes . . . .[3]) bin ich, der ich mitten in die Welten und Äonen hinein geworfen bin. Ein Eisenwerk[4]) bin ich, eine große Felsschlucht. Ein jeder Dēw, der sich auf mich stürzte, wurde niedergeschmettert, auf den ich mich stürzte, den schmetterte ich nieder[5]).

Ein jeder Dēw, der sein Haupt erhebt, jeder Amuletgeist, der die Wellen seines Antlitzes in die Höhe steigen läßt und

---

1) Lies ניתימחיא ונישתקיף.

2) Lies דכבאר.

3) Die Wendung findet sich auch GR 274, 12. Die Bedeutung von גימרא (vgl. Brandt, Schr., p. 154[1]) ist auch mir unbekannt. Morg. 258, 8, 4 ff. ist von einem weißen Gimrā die Rede, das unter die Dämonen geworfen ist und durch das sie leuchten. Im Mand. Diwan 7 ist גימרא דבילאור דאכיא „ein Gimrā aus reinem Beryll" genannt.

4) Vgl. syr. ܦܘܙܢܐ.

5) גחף = ܚܦܩ. Der Übergang von ק zu ג und die Umsetzung des ח wie in vielen sonstigen Beispielen, vgl. Nöld., p. 38, 66.

דמדאליא גיליא פארצופה אלאנפיא האלין נישמאתא לביש ניסכיא וניתימהיא ונישקוף בעספאר מאנהארבעיל עסתאקלוס יאלדא זוטא דעל מאמבוגא דאכיא דנהורא שריא וניתימהיא בגורמאיזא דמיא דעתימהיאבה נורא ודיהכאת בהאילה דמאן אסיא ובהאילאיהון דבהיריא זידקא והייא זאכין ס———א

XVII.

זהא ועתאזהא כולהין רוהיא בישאתא אקאתא זאדאניאתא זהא אטאר וכבוץ ועתבאטאל מן קודאם זיוא ונהורא דמאנדא דהייא פיריאויס זיוא ופיריאפיל מאלאכא פרוליא האנדאמיא קומאת עהות לקודאמאיין דהאלין נישמאתא דהייא תאקנאתא וראואזאתא שילמאי ונידבאי פרא קרוב ומאטון אנאתון הולה [9] סאהדא להאלין נישמאתא דנאהתא ליארדנא ומיצטיבא ארבא עותריא בניא נהורא רהום האי עין האי שום האי זאמאר האי אנאתון הוליא סאהדא ביומא רבא דמאפיקתא יארדנא רבא דהייא מאשבינאלאך

---

nach diesen Seelen in böser Absicht hinschaut, soll geschlagen und geplagt werden [1]) durch das Buch des Manharbēl Estaqlus, des kleinen Kindes, das an der reinen Quelle des Lichtes wohnt. Er werde geschlagen mit der Faust des Wassers, mit der das Feuer geschlagen wurde und erlosch, durch die Kraft des Arztes Man, durch die Kraft | der Männer von erprobter Gerechtigkeit.

Und das Leben ist siegreich.

XVII.

Zitternd, erzitternd eilet fort all ihr bösen, engen, wütigen Geister. Zitternd rücket weg, schrumpfet zusammen und verschwindet vor dem Glanze und dem Lichte des Mandā d̲Haijē. Piriawis-Zīwā und Piriafil-Malākhā stärkten mir die Glieder meines Körpers. Ich steige vor diesen glänzenden, prangenden Seelen des Lebens hinab. Šilmai ¦ und Nidbai flieget heran, nähert euch, kommet heran. Seiet ihr Zeugen diesen Seelen, die zum Jordan hinabsteigen und getauft werden. Ihr vier Uthras, Söhne des Lichtes, R'hum-Hai, Īn-Hai, Šum-Hai, Zamar-Hai, seiet ihr mir Zeugen am großen Tage des Ausganges. Du großer Jordan des Lebens, ich beschwöre und beeidige dich beim Lichtschatze,

---

1) Lies ניתימחיא ונישתקיף.

ומאומינאלאך בעוצאר נהורא ניאהא וסימאכא רבא דהייא דאתרא לבישיא לאתאתנאלון על האלין נישמאתא דנאהתא לגאואך ואסותא תיהוילין בשומאיהון דהייא נוכראייא מן אלמיא וקאיאמין הייא בשכינאתון והייא זאכין ס———א

XVIII.

בשומא דהייא פיריאויס יארדנא רבא דהייא קאדמאייא דכולה אסאואתא כד זיוא יאקיד בגו תאנא כד עקאד הייא ונבאט הייא בזיוא רבא דיאקידבון סליק הייא ושכאן שכינתא עלאויא תאנא האם זיוא פשאר תאנא פתא הון מיא ועתקאיאם הייא במאי דנאפשאיהון וקאיים יור ביור ועתראוראב הייא בזיוא דנאפשאיהון ובזיוא רבא דיאקידבון וקאיים הייא להייא בגו מיא עלאויא מיא פירא פרא ושכינתא שכאן יארדנא רבא דהייא מאדכארנאלאך בעוצאר נהורא סימאכא וניאהא רבא דהייא ביושאמין דאכיא דשריא

---

der großen Ruhe und Stütze des Lebens, gewähre den Unholden keinen Platz gegen diese Seelen, die in dich hinabsteigen. Heilung werde ihnen zu teil im Namen des fremden Lebens aus den [Licht]welten.

Das Leben steht fest in seiner Škīnā, das Leben ist siegreich.

XVIII.

Im Namen des Lebens.

Pirjawis, der große Jordan des ersten Lebens, der ganz Heilungen ist, flammt wie Glanz im Tannā. Als das Leben flammte, als das Leben emporkam durch den großen Glanz, der darin flammt, stieg das Leben empor und gründete eine Škīnā über dem Tannā. Der Glanz erhitzte sich, und das Tannā schmolz. Wasser wurde geschaffen und entstand, und das Leben fand Bestand in seinem eigenen Wasser. Es stellte Jūr in Jūr auf[1]), und das Leben wurde verherrlicht durch den eigenen Glanz und den großen Glanz, der in ihm flammt. Das Leben stellte das Leben im Wasser auf. Über dem Wasser blühte die Frucht empor und ließ die Škīnā sich nieder.

Großer Jordan des Lebens! Ich spreche dich an beim Lichtschatz, der großen Stütze und Ruhe des Lebens, bei Jō-

---

1) יור als Eigennamen siehe oben p. 19, XII. יור, יורא bedeutet als Appellativum „Glanz“, vgl. Nöld., p. 62, 21, also vielleicht „Jūr in Glanz“.

על עוצריא דמיא ועל מאמבוגיא דנהורא ביוסמיר גאברא דלאופא לואת מיא הוא באדאתאן ויאדאתאן דיאתביא על באבא דהייא ובאיין לרוהיא ונישמאתא באתרא דנהורא שילמאי ונידבאי דסאהדותא קודאם הייא רביא קאדמאייא מסאהדיא הזונין להאלין נישמאתא דנאפקא מן הבילא לביניאנא ומן טיעיא לשרארא ומן דאריא דאהאלתא דאלאהותא דבאיתא לאתרא רבא דנהורא הין דעמארלה ונישמא ודקרילה וניתקאיאם וניתליף בלאופא דהייא וניתיבניא בביניאנא רבא דשרארא אהיד עדא ופארואנקא ומדאבראנא הוילה לאתרא רבא דנהורא ודאורא תאקנא הין דעמארלה ולאנישמא ודקרילה ולאניתקאיאם הו נישתאיאל ואנא לאעשתאיאל במימאר כושטא וקאיומיא יוכאבאר זיוא וקאיאמין הייא בשכינאתון והייא זאכין ס——א

תאיזאד קריא בשומא דהייא רביא כול מאן דעתבה האילא וראהמא נאפשה ניתיא ונינהית ליארדנא וניצטבא וניקאביל דאכיא רושומא ונילביש

šamīn, dem Reinen, der an den Schätzen des Wassers und den Quellen des Lichtes wohnet, bei Jōsmīr, dem Manne, der mit dem Wasser vereinigt ward, bei Adatan und Jadatan, die am Tore des Lebens sitzen und am Lichtorte für Geister und Seelen beten, Šilmai und Nidbai, die ein Zeugnis vor dem großen ersten Leben ablegen: blicket auf diese | Seelen, die aus dem Zusammenbruch zum Aufbau, aus dem Irrtum zur Wahrheit, aus den Wohnsitzen der Verehrung der Gottheit des Hauses zum großen Orte des Lichtes herausgehen.

Wenn der, zu dem ich spreche, hört, den ich rufe, sich fest zeigt, in die Gemeinschaft mit dem Leben eingeht und sich in den großen Bau der Wahrheit einbauen läßt, so werde ich ihm ein Helfer, Geleiter und Führer zum großen Lichtort und zur glänzenden Wohnung sein.

Wenn | der, zu dem ich spreche, nicht hört, den ich rufe, sich nicht fest zeigt, so wird e r zur Rechenschaft gezogen werden. Ich werde nicht zur Rechenschaft gezogen werden um der wahrhaften Rede willen und des Aufrichtens des Jōkabar-Zīwā.

Das Leben steht fest in seiner Škīnā, das Leben ist siegreich.

Alsdann lies: „Im Namen des großen Lebens. Ein jeder, der die Kraft dazu hat und dessen Seele es liebt, komme, steige zum Jordan hinab, werde getauft, empfange das reine Zeichen, ziehe

[10] עוצטליא ד̄זיוא וניתראץ ברישיה̄ כליליא ראוזיא. (b) האכא צבינין לנישמאתא וניניהתון מן עהוראד וניטימשון תלאת טמושיאתא ומארגנאך לסמאלאד ניהויא לגוטינון בסמאלאד ואהדארינון ליאמינאך ואותיבינון ביניא דילאד למארגנאד וטומשינון תלאת טמושיאתא ולגוטינון בסמאלאד ורושמינון תלאתא זיבניא ביאמינאך ואנפאיין לבאבא ד̄בותא ניהויא. (c) כד̄ ראשמאתלין אמור פלאן בר פלאניתא רשימית: ברושומא ד̄הייא שומא ד̄הייא ושומא ד̄מאנדא ד̄הייא מאדכאר עלאך צביית במאצבותא ד̄ביהראם רבא בר רורביא מאצבותאך תנאטראך ותיסאק לריש שומא ד̄הייא ושומא ד̄מאנדא ד̄הייא מאדכאר עלאך ואשקינין תלאתא הופניא מיא ואמארלין שות ועתאסיא ועתקאיאם שומא ד̄הייא ושומא ד̄מאנדא ד̄הייא מאדכאר עלאך וקריא מאנדא קריאן על כלילא ד̄אסא ותרוצלין ברישאיין וכד̄ מאתנא עדאך על רישאיין קרינין להאלין שומהאתא כאסיאתא

Gewänder des Glanzes an und richte sich auf dem Haupte prangende Kränze auf.

(*b*) *Hier taufe die Seelen. Sie sollen hinter dir hinabsteigen und dreimal untertauchen, während dein Olivenstab an deiner Linken ist. Fasse sie mit deiner Linken, drehe sie nach rechts*[1]) *und setze sie zwischen dich und deinen Olivenstab. Tauche sie dreimal unter, fasse sie mit deiner Linken | und zeichne sie dreimal mit deiner Rechten, während ihr Gesicht nach dem Tore des Gebetes*[2]) *gewandt ist.*

(*c*) *Wenn du sie zeichnest, sprich: „N, Sohn der N! Du bist mit dem Zeichen des Lebens gezeichnet, der Name des Lebens und der Name des Mandā ḏHaijē ist über dich ausgesprochen. Du bist mit der Taufe des großen Bihrām, des Sohnes des gewaltigen (Lebens), gezeichnet. Deine Taufe behüte dich und sei erfolgreich. Der Name des Lebens und der Name des Mandā ḏHaijē ist über dich ausgesprochen". Gieb ihnen drei Handvoll | Wasser zu trinken und sprich zu ihnen: „Trinke, finde Heilung und Bestand, der Name des Lebens und der Name des Mandā ḏHaijē ist über dich ausgesprochen". Lies „Mandā schuf mich" über den Myrtenkranz und lege ihn ihnen auf das Haupt. Wenn du ihnen die Hand auf das Haupt legst, lies diese geheimen Namen:*

---

1) Wohl rechts herum gemeint, denn der Olivenstab ist ja an seiner Linken.

2) Das ist wohl das Tor des Tempels.

(d) שומא ד̄אינא ראבתיא כאסיתא קאדמאיתא מאדכאר עלאך
ושומא ד̄סינדירכא רבא קאדמאיא מאדכאר עלאך
שומא ד̄שישלאם רבא מאדכאר עלאך
שומא ד̄עזלאת ראבתיא מאדכאר עלאך
שומא ד̄יאואר רבא מאדכאר עלאך
שומא ד̄סימאת הייא מאדכאר עלאך
שומא ד̄יוכאבאר רבא מאדכאר עלאך
שומא̆ [ד̄]מאנא ודמותה̄ מאדכאר עלאך
שומא ד̄ראזא רבא ופוגדאמיא כאסייא מאדכאר עלאך
שומא ד̄סהאק זיוא רבא קאדמאיא מאדכאר עלאך
שומא ד̄סאם זיוא דאכיא בוכרא האביבא רבא קאדמאיא מאדכאר עלאך
שומא ד̄הייא ושומא ד̄מאנדא ד̄הייא מאדכאר עלאך

והאיזאך פשוט כושטא מינאיין וניסקא לקודאמאך. (e) האיזאך צבא קאנינאך ומולייה̄ מיא ואהבאלה̄ · למאן ד̄קאיים לגידא וצבא ניאראך

(d) „*Der Name der großen, verborgenen, ersten Quelle ist über dich ausgesprochen,*
und der Name der großen ersten Palme ist über dich ausgesprochen.
Der Name des großen Šišlam ist über dich ausgesprochen.
Der Name der großen Ezlath ist über dich ausgesprochen.
Der Name des großen Jāwar ist über dich ausgesprochen.
Der Name der Sīmath-Haijē ist über dich ausgesprochen.
Der Name des großen Jōkabar ist über dich ausgesprochen.
Der Name des Mānā und seines Ebenbildes ist über dich ausgesprochen.
Der Name des großen Mysteriums und der geheimen Sprüche ist über dich ausgesprochen.
Der Name S'haqs, des großen ersten Glanzes, ist über dich ausgesprochen.
Der Name Sāms, des reinen Glanzes, des geliebten, großen, ersten Erstgeborenen, ist über dich ausgesprochen.
Der Name des Lebens und der Name des Mandā ḏHaijē ist über dich ausgesprochen" 1).

Dann reiche ihnen Kušṭā, und sie sollen vor dir hinaufsteigen.
(e) *Alsdann taufe deine Flasche, fülle sie mit Wasser und reiche*

---

1) Dieser Satz fehlt mit Recht in einigen Handschriften. Er steht ja schon in der Hauptformel, auch würde man ihn an der Spitze, nicht am Ende der Reihe erwarten.

והאיזאך רמיא עניאנא בריש מיא ניפקית (f) ובריכית תירא באראיא וקריא קאיאמתא דיארדנא. (g) וכד קארית עסיר יאמא וגימרא אנא גמירא וזהא ועתאזהא ופיריאויס וכול דכתיב עו תארתין עו תלאתא עו נאפשא האויא נישמאתא אמור כד כתיב עו נישימתא הדא הע אמור נישימתא דפלאן דנהית ליארדנא ועצטבא וקאביל דאכיא רושומא ובאלאך למאצבותאך ס‒‒‒א

XIX.

[11] מאנדא קראן· עותריא קאימון זיוא אלבשון ונהורא כאסיון
האזאזבאן כלילא תראצליא ברישאי דיליא פ׳ בר פ׳ת ולהאלין

sie demjenigen, der am Ufer steht. Taufe auch deine Schale[1]*), dann trage das Lied vor „An der Spitze des Wassers zog ich aus“ (= LXXXII) (f) und „Gesegnet seiest du äußere Pforte“ (= XX) und lies die Festigung für den Jordan. (g) Wenn du liest „Gebunden sei das Meer“ (= XV), „Ein vollkommenes Gimrā bin ich“ (= XVI), „Zitternd, erzitternd eilet fort“ (= XVII), „Piriawis“ (= XVIII) und alles, was geschrieben steht, wenn es zwei, drei oder mehr Seelen sind, so sprich, wie es geschrieben steht, wenn es* e i n e *Seele ist, so sage „die Seele | des NN, der zum Jordan hinabgestiegen ist, getauft wurde und das reine Zeichen empfing“. Gieb genau acht auf deine Taufhandlung.*

XIX.

Mandā schuf mich, Uthras festigten mich,
sie bekleideten mich mit Glanz, bedeckten mich mit Licht.
Hazazban[2]) richtete den Kranz auf dem Haupte auf mir

1) ניארא findet sich oft in den kultischen Anweisungen im Sinne von Becher oder Schale. Aus der Flasche (קאנינא) wird Wein oder Wasser in das ניארא gegossen (Lond. Rolle A, Z. 321, 667). Es ist Synonymum von כאסא (ebda. Z. 328). Andererseits werden Trauben in das ניארא gelegt (ebda., Z. 563, 669; Oxf. Rolle F, Z. 506), und die Priester legen auch ihre Hand hinein (Lond. Rolle A, Z. 519; Oxf. Rolle F, Z. 394). Die Herkunft des Wortes ist mir nicht bekannt. Mit נְיָר „Papier“ kann es nichts zu tun haben, und auch ein Zusammenhang mit הביות ניירות in der Mišnah (vgl. ZDPV XLI, 1918, p. 60) ist nicht ersichtlich. Daß ניירות dort Papier oder Papyrus sei, halte ich für ausgeschlossen.

2) In St. XXVII erscheint Hazazban als Name des Kranzes, trotzdem sehe ich hier wegen der Parallele des vorhergehenden Verses, in dem höhere Wesen das Subjekt sind, in Hazazban ein Wesen für sich, getrennt von כלילא. Der Name findet sich sonst in diesem Zusammenhange nicht. GR 181, 17; 182, 9; 208, 14 ist זאך האזאזבאן Inhaber einer Maṭṭartā.

נישמאתא ד̄נאהתא ליארדנא ומיצטיבא ד̄אלואתה נאהרא וריהה באסים. ד̄לאשאהיא ולאפאייא ואטירפה מינה לאנאתאר ומשאבין הייא ס——א

האזין פוגדאמא ד̄כלילא ד̄מאצבותא הו קריא על כלילא ד̄אסא ותרוצלין ברישאיין* לנישמאתא ד̄צאבית ס——א

XX.

בריכית תירא באראיא ובריכית דאורא תאקנא
בריכיתון זיויא סאגייא ונהוריא רורביא כאביריא
בריכיא ומשאביא ומיאקריא עותריא ד̄שרין ליארדנא

אנאת יארדנא נהא להאלין נישמאתא ד̄נהית לגאואך ואסותא תיהוילין במימאר כושטא וקאיומיא יוכאבאר זיוא והייא זאכין ס——א

קאיאמתא ד̄יארדנא הע: כד̄ מקאימית יארדנא ער נישמאתא צאבית אמור כד̄ ד̄כתיב ער נישימתא האד הע אמור נישימתא ד̄פלאן ד̄נהית לגאואך וסאק לגידא וקריא מן יארדנא סילקית ס——א

NN, sowie diesen Seelen, die zum Jordan hinabsteigen und getauft werden. Seine Ranken leuchten, und sein Duft ist angenehm. Er verwelkt nicht und geht nicht auseinander, und seine Blätter fallen nicht ab [1]).

Und gepriesen sei das Leben.

Dies ist der Spruch für den Kranz bei der Taufe. Lies ihn über den Myrtenkranz und richte ihn | auf dem Haupte der Seelen auf, die du taufest.

XX.

Gesegnet seiest du, äußere Pforte,
gesegnet seiest du, lichte Wohnung.
Gesegnet seiet ihr, große Glanzwesen,
gewaltige, große Lichtwesen.
Gesegnet, gepriesen und verherrlicht
seien die Uthras, die am Jordan wohnen.

Du Jordan sei sanft für diese Seelen, die in dich hinabgestiegen sind. Und Heilung | sei ihnen um der wahrhaften Rede willen und des Aufrichtens des Jōkabar-Zīwā.

Und das Leben ist siegreich.

Dies ist die Festigung des Jordans. Wenn du den Jordan „festigst", wenn du (mehrere) Seelen taufst, sage wie geschrieben steht. Wenn die Seele Einer ist, sage „die Seele des NN, der in dich hinabgestiegen ist". Dann steig zum Ufer empor und lies „Aus dem Jordan stieg ich empor".

1) Vgl. Joh., S. 214[1].

XXI.

בשומא דהייא

מן יארדנא סילקית   בכאנא דנישמאתא פיגית
בכאנא פיגית דנישמאתא   דבאבון שיתיל מיתכארכא
אמרילה
בהאיאך אבון שיתיל   אסגיא מינאיאן ליארדנא
עו מאסגינא מינאיכין ליארדנא   מאן ניהויא עלאואיכין סאהדא
האדא דדניא שאמיש   עלאואיאן ניהויא בסאהדיא
לאהוא דבאיינא   ולאהוא דנישמאת צאביא
שאמיש דאמארתין עלה   קאדים דנא האשיך אראב
שאמיש דאמארתין עלה   שאמיש מיבטאל באטיל
מיבטאל באטיל שאמיש   וסאגאדה מיבטאל באטליא

מן יארדנא סילקית   בכאנא דנישמאתא פיגית

XXI.

Im Namen des Lebens.
Aus dem Jordan stieg ich empor,
da begegnete ich dem Stamme der Seelen.
Dem Stamme der Seelen begegnete ich,
die unseren Vater Šitil umarmten.
Sie sprechen zu ihm:
„Bei deinem Leben, unser Vater Šitil,
geh mit uns zum Jordan“. —
„Wenn ich mit euch zum Jordan gehe,
wer wird für euch Zeuge sein?“ —
„So die Sonne aufgegangen ist,
wird sie für uns Zeuge sein“. —
„Das ist es nicht, was ich wünsche,
das ist es nicht, was meine Seele will [1]).
Die Sonne, von der ihr sprachet,
geht am Morgen auf, am Abend unter.
Die Sonne, von der ihr sprachet,
die Sonne vergeht.
Ja, es vergeht die Sonne,
es vergehen ihre Verehrer“.

Aus dem Jordan stieg ich empor,
da begegnete ich dem Stamme der Seelen.

---

1) Die Wendung auch GL 126, 3; 127, 1.

בכאנא פיגית ד̄נישמאתא   ד̄באבון שיתיל מיתכארכא
אמרילה
בהאיאך אבון שיתיל   אסגיא מינאיאן ליארדנא
עו מאסגינא מינאיכין ליארדנא   מאן ניהויא עלאואיכין סאהדא
הארא ד̄דניא סירא   עלאואיאן ניהויא בסאהדיא
לאהוא ד̄באיינא   ולאהוא ד̄נישמאת צאביא
סירא ד̄אמארתין עלה   האשיך דנא קאדים אראב
סירא ד̄אמארתין עלה   סירא מיבטאל באטיל
מיבטאל באטיל סירא   וסאגאדה מיבטאל באטליא
מן יארדנא סילקית   בכאנא ד̄נישמאתא [12] פיגית
בכאנא פיגית ד̄נישמאתא   ד̄באבון שיתיל מיתכארכא
אמרילה
בהאיאך אבון שיתיל   אסגיא מינאיאן ליארדנא

Dem Stamme der Seelen begegnete ich,
die unseren Vater Šitil umarmten.
Sie sprechen zu ihm:
„Bei deinem Leben, unser Vater Šitil,
geh mit uns zum Jordan". —
„Wenn ich mit euch zum Jordan gehe,
wer wird für euch Zeuge sein?" —
„So der Mond aufgegangen ist,
wird er für uns Zeuge sein". —
„Das ist es nicht, was ich wünsche,
das ist es nicht, was meine Seele will.
Der Mond, von dem ihr sprachet,
geht am Abend auf, am Morgen unter.
Der Mond, von dem ihr sprachet,
der Mond vergeht.
Ja, es vergeht der Mond,
es vergehen seine Verehrer".

Aus dem Jordan stieg ich empor,
da begegnete ich dem Stamme der Seelen.
Dem Stamme der Seelen begegnete ich,
die unseren Vater Šitil umarmten.
Sie sprechen zu ihm:
„Bei deinem Leben, unser Vater Šitil,
geh mit uns zum Jordan". —

עו מאסגינא מינאיכין ליארדנא   מאן ניהויא עלאואיכין סאהדא
האדא דיאקיד נורא   עלאואיאן ניהויא בסאהדיא
לאהוא דבאיינא   ולאהוא דנישמאת צאביא
נורא דאמארתין עלה   זיבנא ביומא אודא
נורא דאמארתין עלה   נורא מיבטאל באטיל
מיבטאל באטיל נורא   וסאגאדה מיבטאל באטליא

מן יארדנא סילקית   בכאנא דנישמאתא פיגית
בכאנא פיגית דנישמאתא   דבאבון שיתיל מיתכארכא
אמרילה

בהאיאך אבון שיתיל   אסגיא מינאיאן ליארדנא
עו מאסגינא מינאיכין ליארדנא   מאן ניהויא עלאואיכין סאהדא
יארדנא ותרין כיפה   עלאואיאן ניהויא בסאהדיא
פיהתא וכושטא ומאמבוגא   עלאואיאן ניהויא בסאהדיא

„Wenn ich mit euch zum Jordan gehe,
wer wird für euch Zeuge sein?“ —
„So das Feuer flammet,
wird es für uns Zeuge sein“. —
„Das ist es nicht, was ich wünsche,
das ist es nicht, was meine Seele will.
Das Feuer, von dem ihr sprachet,
geht zu seiner Zeit(?) am Tage aus.
Das Feuer, von dem ihr sprachet,
das Feuer vergeht.
Ja, es vergeht das Feuer,
es vergehen seine Verehrer“.

Aus dem Jordan stieg ich empor,
da begegnete ich dem Stamme der Seelen.
Dem Stamme der Seelen begegnete ich,
die unseren Vater Šitil umarmten.
Sie sprechen zu ihm:
„Bei deinem Leben, unser Vater Šitil,
geh mit uns zum Jordan“. —
„Wenn ich mit euch zum Jordan gehe,
wer wird für euch Zeuge sein?“ —
„Der Jordan mit seinen beiden Ufern
wird für uns Zeuge sein.
Das Pihtā, die Kuštā und das Mambūgā
werden für uns Zeuge sein.

האבשאבא וכאנא דזידקא עלאואיאן ניהויא בסאהדיא
מאשכנא דסאגדינאבה עלאואיאן ניהויא בסאהדיא
זידקא דבכאפאיאן עלאואיאן ניהויא בסאהדיא
אבון דברישאיאן עלאואיאן ניהויא בסאהדיא
האזין הו דבאיינא האזין נישמאת צאביא
כד עסאק לבית הייא ועיאסגיא לדאורא תאקנא
כד נישאילונאן הייא ניתון סאהדיא וניסיהדון
סאהדיא הינון דכושטא ושארירא כול דאמרין
והייא זאכין ס———א

האזין דראשא דרוש אבאתאר בריכית תירא בארויא ס———א

XXII.

אודין בה בשומא דהייא במאריבא רבא ועלאיא דכולה סאכא

Der Sonntag und die Almosenspende
werden für uns Zeuge sein.
Der Tempel, in dem wir den Gottesdienst üben,
wird für uns Zeuge sein.
Das Almosen in unserer Hand
wird für uns Zeuge sein.
Unser Vater an unserer Spitze
wird für uns Zeuge sein". —
„Dies ist es, was ich wünsche,
dies will meine Seele.
Wenn ich zum Hause des Lebens emporsteige
und zur lichten Wohnung hingehe,
wenn das Leben mich ausfragt,
werden Zeugen kommen und zeugen.
Wahrhafte Zeugen sind es,
wahr ist alles, was sie sagen" [1]).
Und das Leben ist siegreich.

Diesen Hymnus trage vor nach „Gesegnet seiest du, äußere Pforte".

XXII.

Wir bekannten den Namen des Lebens, den großen, hohen Krater, der ganz ohne Ende und Zahl ist, Jaluz, Jaluz, Ja-

---

1) Diese Sätze auch GL 85 unten.

ומיניאנא ליתלה ביאלוז יאלוזא בצבאבות צבותא ראבתיא דהייא בפיריאויס כאנא דמיא הייא בשכינאצאר שאכין דמותא דבית הייא בהייא דאינאיהון במאי גמאט סליק הזא סכא קינא דמינה הוא ביופין יופאפין בנבאט ניבטא קאדמאיא צוריך הייא בכיניאנון בתיניאנון סאם סמיר בתליתאיא ביהראם בר רורביא יוכאבאר פוגדאמא דהייא דאתאלון לגובריא זאדיקיא ומהאימניא מן בית הייא כול מאן דנאדיא מינה מן האזין מישא דאנא שומא דהייא רורביא נוכראייא אדכירית עלה ושומהאתא [13] האלין כאסיאתא אדכירית עלה אסותא בפאגראיין תיהוילין דנאפשא רבא ולאזוטא והייא זאכין ס———א

---

luza, Ṣbabut, die große Sache des Lebens, Pirjawis, den Behälter lebenden Wassers, Škinaṣar, den Gründer des Bildes 1) des Hauses des Lebens, das Leben, das seine Augen auf das Wasser heftete; es stieg empor, sah hin und schaute das Nest, aus dem es gekommen war, Jōfin-Jōfafin, Nbaṭ, den ersten Sproß, den Ausfluß des Lebens, | als seine Benennung, als sein Zweites 2), Sām-Smīr, sein Drittes, Bihrām, den Sohn des gewaltigen (Lebens), Jōkabar, das Wort des Lebens, das zu den gerechten, gläubigen Männern aus dem Hause des Lebens gekommen ist.

Einem jeden, der mit diesem Öl bestreicht 3), über das ich den Namen des gewaltigen fremden Lebens, über das ich diese verborgenen Namen gesprochen habe, wird Heilung dem Körper zu teil werden, gar groß, | nicht klein.

Und das Leben ist siegreich.

---

1) Qol 32, 3 wird Jāwar שאכין דמו׳, Qol 27, 28 der gute Vater der שאכין des ersten Geheimnisses genannt. שכן steht hier in der gewöhnlichen Bedeutung „gründen“, wie besonders aus 31, 15; 58, 29 zu ersehen ist, wo שאכניא דמותא קאדמאיתא parallel פאהתיא und נאצביא steht. Nach dem dortigen דמותא קאדמאיתא ist wohl auch hier דמותא im Sinne von Urbild aufzufassen. Erwogen habe ich, ob שאכין nicht das akkadische *šaknu* „Verwalter“ sein könnte. Da das Wort in Babylonien entlehnt sein müßte, wäre die Schreibung שכן am Platze, anders als bei dem in Assyrien entlehnten סגן. Doch nach den Stellen 31, 15; 58, 29 muß es „Gründer“ bedeuten.

2) Vgl. ZDMG LXI (1907), p. 694[1].

3) Zu אדיא inbezug auf die Ölung vgl. Brandt, Schr., p. 67 zu GR 37, 16. Nach den folgenden Bemerkungen über die Wirkungen der Ölung muß man annehmen, daß der Gläubige sie an sich selbst vornimmt, siehe auch p. 37, 4; 39, 2. Jetzt wird die Ölung vom Priester besorgt, und so sind auch die kultischen Anweisungen.

XXIII.

בשומא ד̄הייא מישא אנאת שיהא בר שושמא היואךא בר כיפה̄ ד̄פראת בר עודנה̄ ד̄יארדנא בר גוביא מיא בר עוצריא ד̄נהורא ד̄הייא אסים עדא עלאך מישא ושאדרוך לאלמא האזין ד̄כולה̄ מאודאלא לאסוייא ולדאלוייא ולקאיומיא ולנאהווייא כולהון כיביא שיבטיא רידיא רומאייא ומאלואטיא שובא ראזיא̦ ד̄שרין בפאגרא מאשבינאלאך מישא ומאומינאלאך מישא בהייא ומאנדא ד̄הייא ועותריא בניא שלאמא בהאזין גאברא נוכראיא ד̄יאקיר שאנאי ומשאלאם ד̄קראלון לבהיריא זידקא בניא נהורא ואמארלון אהבוליא מישא שיהא בר שושמא היואךא בר כיפה̄ ד̄פראת בר עודנה̄ ד̄יארדנא בר גוביא מיא בר עוצריא ד̄נהורא משא ועתילכון מישא משא זיוא ונהורא ועקארא מישא ד̄אנא מישית ויאהבית לאבשום

XXIII.

Im Namen des Lebens.

Das kostbare Öl bist du, Sohn des weißen Sesams [1], Sohn des Ufers des Euphrats, Sohn des Ohres des Jordans [2], Sohn der Wassergruben, Sohn der Schätze des Lichtes. Das Leben legte die Hand auf dich, Öl, und sandte dich in diese Welt, die ganz Geburt ist, zu heilen, hochzubringen, aufzurichten und zu lindern alle Schmerzen, | Plagen, Züchtigungen, Wehen [3] und Flüche, die sieben Mysterien, die im Körper sitzen.

Ich beschwöre dich, Öl, ich beeidige dich, Öl, beim Leben, bei Mandā d̲Haijē, bei den Uthras, den Söhnen des Heils, und bei diesem fremden Manne, der teuer, wundersam und vollkommen ist, der den Männern von erprobter Gerechtigkeit, den Söhnen des Lichtes, zurief und zu ihnen sprach: „Gebet mir das kostbare Öl, den Sohn des weißen Sesams, den Sohn des Ufers des Euphrats, den Sohn des Ohres | des Jordans, den Sohn der Wassergruben, den Sohn der Schätze des Lichtes. Salbet [4], und ich werde euch Öl geben, Öl von Glanz, Licht und Herrlichkeit. Das Öl, mit dem ich salbte und das ich gab, war

---

1) Vgl. Joh., S. 5[3].

2) „Ohr“ ist hier wohl soviel wie Seite.

3) רומאייא findet sich auch sonst im Sinne von Schmerzen, Wehen, namentlich in den Hüften: GR 202, 12; *Asfar Malwāšē* 5, 9; 7, 2; 25, 10; Oxf. Rolle G 856 f. „Trug“ wie Nöld., p. 123, 10 es übersetzt, paßt nicht. Sollte etwa ῥεῦμα darin stecken?

4) Siehe oben, p. 35[3].

אלאהא ולאבשום רוהא ולאבשום משיהא ולאבשום עסתרא דהיכלא הינעלא מישא דאנא מישית ויאהבית על שומאי ועל רושומאי ועל שומא ועל רושומא דשורבתא האיתא ערתא וראואזתא ותאקונתא כול מאן דנאדיא מינה מן האזין מישא ניהייא וניתאסיא וניתקאיאם כד זאן ענוש ניהויא לפאגרה כד זאן ענוש ניהויא לפומה כד זאן ענוש ניהויא בגיותה ניצרון וניפקון מינה שובא עוצריא דמותא ותמאניא מבאכבאלאתא דהשוכא נינזון וניטרון מינה סאהריא ודאיויא ושידיא ופיקדיא ורוהיא והומריא ולילִיאתא מן קודאם דכבאר האילא וזיוא ונהורא דמאנדא דהייא ומשאבין הייא ס———א

XXIV.

בשומא דהייא עתקאיאמתון הייא קאדמאייא דאנאתון הואיתון מן לאקאדמיא דעניש קודאמאיכון לאהוא דמלא ונפאק בהאילה ותוקנה

---

nicht im Namen des Gottes, nicht im Namen des Geistes, nicht im Namen des Christus, nicht im Namen der Astarte des Tempels, nein, das Öl, mit dem ich salbte und das ich gab, war in meinem Namen, zu meinem Zeichen und im Namen und zum Zeichen des lebendigen, glänzenden, prangenden', leuchtenden Stammes. Ein jeder, der mit diesem Öl bestreicht, wird leben, Heilung und Bestand finden. | Wie Enōš wird es für seinen Körper, wie Enōš wird es für seinen Mund, wie Enōš wird es in seinem Leibe sein. Aus ihm werden entspringen und herausgehen die sieben Schätze des Todes und die acht . . . . [1]) der Finsternis. Von ihm werden weggespritzt und weggestürzt[2]) werden die Dämonen, Dēws, Šēden, ..., Geister, Amuletgeister und Lilithe, da die Kraft, der Glanz und das Licht des Mandā dHaijē groß ist.

Und gepriesen sei das Leben.

XXIV.

Im Namen des Lebens.

Du erhieltest Bestand, erstes Leben, das du von je her warst, vor dem niemand war.

---

1) Das Wort findet sich nur an dieser Stelle, der Stamm ist auch sonst im Aramäischen nicht vorhanden. Auch das arabische بكل giebt keinen passenden Sinn.

2) נינזון von נזח, aram. נדח „wegspritzen". Auch hier hat sich das Zain erhalten. נינזון und ניטרון sind beide Ethpeelformen mit assimiliertem ת.

ובזיוא ובהאילא דאבויא שראבה לאשאנינין דפאקידתינאן וראוריבתינין לפאסהיאתאן ותראצתינין לאינאן במרומיא ונהיתת ושכאנתינאן במאמבוגיא [14] דהייא שפאכת ומליתינאן מן היכומתאך ומן סיברותאך ומן טאבותאך האויתינאן עוהרא דאנאת עתיתבה מן בית הייא אנין ניזילבה מיזלאיהון דאנאשיא כשיטיא ומהאימניא מישכאן רוהאן ונישמאתאן בשכינאת הייא דוכתא דרוהיא טאבאהאתאן האתאם שכינא זיוא לבישא ונהורא מכאסיא והאדיא סאהקא דאיצא גאיא ומיתפארפא על עקאר גיוא שאריא עקארא האזין הו מישא משא

Er füllte sich [1]) und zog hinaus mit seiner Kraft und seiner Helligkeit und mit dem Glanz und der Kraft, die sein Vater in ihn gelegt. Wir änderten nichts an dem, was du uns befohlen. Du machtest groß unsere Schritte, richtetest unsere Augen empor in den Höhen [2]), stiegest herunter und ließest uns an den Quellen des Lebens wohnen. Du gossest in uns und fülltest uns mit deiner Weisheit, deiner Einsicht und deiner Güte. Du zeigtest uns den Weg, auf dem du aus dem Hause des Lebens gekommen bist. | Auf ihm wollen wir den Gang der wahrhaften, gläubigen Männer gehen, auf daß unser Geist und unsere Seele in der Škīnā des Lebens weilen, der Stätte, in der die Geister unserer Väter ruhen, mit Glanz bekleidet, mit Licht bedeckt. Sie freuen sich, hüpfen, springen, sind stolz und wohlgemut über die herrliche Pracht * * * * * ruht Herrlichkeit [3]).

---

1) Hier ist nicht mehr das Leben gemeint, wie der Singular und אבויא zeigt, sondern Mandā dHaijē, siehe auch den Schluß von Stück LXXV.

2) So, nicht zu den Höhen.

3) Im Mandäischen sind עְקָרָא und יְקָרָא in der Schreibung zusammengefallen. Bei der mehrmals vorkommenden, wohl alten Wendung עקאר גיוא sind sich die Mandäer selber nicht im Klaren, welches Wort vorliegt. GR 303, 9 „Eine sanfte Rebe bin ich, der ich aus עקאר גיוא gepflanzt wurde“, paßt für עקאר besser der Sinn „Wurzel“. Ebenso GR 360, 20: „Sie belehrten mich . . . . . . über das reine עקאר גיוא, das aus dem Jordan gepflanzt wurde“. Auch in dem Satze Cod. Par. 25, f. 12a, 46b עו הדיאלכון רביא עקאר גיוא עקארא בגאוה נישתכך läßt sich עקאר so auffassen: „Wenn es dir beliebt, großes (Leben), mag in der herrlichen Wurzel Herrlichkeit ruhen“. Aber GL 8, 18 heißt es: „Sie lachen, hüpfen, sind stolz und wohlgemut über das עקאר גיוא. Sie prangen in der Herrlichkeit, die auf ihnen ruht“. Da ist offenbar עקאר im Sinne „Ehre, Herrlichkeit“ aufgefaßt. Im Qolastā hier und weiterhin 30, 2 scheint mir nun diese Stelle sinnlos zusammengezogen zu sein. Ein verwandter Ausdruck liegt auch in der zweiten Sammlung, Buch I, St. X, 6 vor.

זיוא ונהורא ועקארא דבראך מאנדא דהייא בפומה דאכיא ועהאבלון לכולהון ראהמיא שומא דכושטא כול מאן דנאדיא מינה מן האזין מישא נישתיקלון מינה כולהון כיביא שיבטיא רידיא רומאייא ומאלואטיא בישיא דפאגרא ניתפאציא מן סאדא ומן עסורא ומן לוטתא בישתא ומן עשקא בישא ומן קראיתא דכאדבא ומן עדא דבישיא ומן הירבא דבילדבאביא ומן לישאנא תליתאיא דראכיך מן תירבא ופאסיק מן הירבא ומן נאליא ומן ניוליא ומן ציהוא בישא ומן הארשיא בישיא ומן כלילא מהאמבלא ומן בירוק זאכרא וניקובתא ומן מותא תיניאנא נינזון וניטרון בשומאך יאתירא דכולה הייא ניפיל למיתא וניהייא ועל כצירא וניפשוט ועל עשיקא וניתפאתא ועל הארשא* תישריבה היכומתא וסיברותא האיאבא ניזכיא בדינא ועסירא נישתריא מן בית עסורא תיתיא עדא דכושטא ואסותא מן בית אסאואתא בשומא דהייא דמן הייא הון ובשומא דיוזאטאק מאנדא דהייא כול מאן דנאדיא מינה מן האזין מישא אדינקיא האטאייא והאוביא ניהויא באתרא דהייא והייא זאכין ס———א

Dies ist das Öl, das Öl des Glanzes, des Lichtes und der Herrlichkeit, das Mandā d̠Haijē mit seinem reinen Munde segnete und allen Freunden des Namens der Kuštā gewährte. Von einem jeden, der mit diesem Öl bestreicht, werden alle Schmerzen, Plagen, Züchtigungen, Wehen und bösen Flüche des Körpers weggenommen werden. Er wird befreit werden von dem Block, der Fessel, | dem bösen Fluche, von böser Bedrückung, lügnerischer Berufung, von der Hand der Bösen, dem Schwerte der Feinde, der dritten Zunge, die weicher als Fett und schneidender als ein Schwert ist, von den Vampyren und Schädlingen, von dem bösen Geschrei und der bösen Zauberei, von verderbtem Kranze, von Biruq, Mann und Weib, und vom zweiten Tode. Mögen sie weggespritzt und fortgestürzt werden kraft deines erhabenen Namens, der ganz Leben ist. | Er fällt auf den Toten, und er lebt, auf den Kranken, und er streckt sich, auf den Blinden, und er wird sehend, auf den Taubstummen, und in ihn kehrt Weisheit und Einsicht ein. Der Schuldige siegt ob im Prozeß, und der Gefangene wird aus dem Gefängnis befreit. Die Hand der Kuštā und Heilung möge aus dem Hause der Heilungen kommen im Namen des Lebens, das aus dem Leben ward, und im Namen des Jōzaṭaq Mandā d̠Haijē. Ein jeder, der mit diesem Öl bestreicht, wird ohne | Sünden und Schulden am Orte des Lebens sein.

Und das Leben ist siegreich.

האלין תלאת באואתא אודין בה בשומא דהייא מישא אנאת שיהא ועתקאיאמתון הייא קאדמאייא קריא למישא ורשום נישמאתא דצאבית כד סאלקא מן יארדנא אמור פלאן בר פלאניתא רשימית ברושומא דהייא שומא דהייא ושומא דמאנדא דהייא מאדכאר עלאך צביית במאצבותא דביהראם רבא בר רורביא מאצבותאך תינאטראך ותיסאק לריש שומא דהייא ושומא דמאנדא דהייא מאדכאר עלאך תלאתא זיבניא רשום ופשוט כושטא מינאיין תום אדיא באנפאך האתאמתא דנאפשאך. והאיזאך ניקמון לקודאמאך וקריא לפיהתא ומאמבוחא [15] ואהבאלון פיהתא דניכלון ואהבאלון מאמבוהא דנישתון ופשוט כושטא מינאיין ואותיבינון קודאמאך וקריא האתאמאתא ואסים עדאך על רישאיין ס----א

XXV.

בשומא דהייא כד עהאבלה יארדנא דמיא הייא לסאם סמיר זיוא רבא דהייא פתא פומאיהון תשימא ותשין ותרין אלפיא רובאן עותריא

Diese drei Gebete „Wir bekannten den Namen des Lebens“, „Das kostbare Öl bist du“ und „Du erhieltest Bestand, erstes Leben“ lies über das Öl und zeichne die Seelen, die du taufest, wenn sie aus dem Jordan emporsteigen. Sprich: „N, Sohn der N! Du bist mit dem Zeichen des Lebens gezeichnet, der Name des Lebens und der Name des Mandā ḏHaijē ist über dich ausgesprochen. Du bist getauft mit der Taufe | des großen Bihrām, des Sohnes des gewaltigen (Lebens). Deine Taufe behüte dich und sei erfolgreich. Der Name des Lebens und der Name des Mandā ḏHaijē ist über dich ausgesprochen“. Dreimal zeichne sie, reiche ihnen Kušṭā, dann streiche dir in das Gesicht deine eigene Besiegelung. Alsdann sollen sie vor dir aufstehen, lies über das Pihtā und Mambūhā, reiche ihnen das Pihtā, daß sie es essen, reiche ihnen das Mambūhā, daß sie es trinken, reiche ihnen Kušṭā, setze sie vor dich hin, | lies die siegelnden[1]) Gebete und lege ihnen deine Hand auf das Haupt.

XXV.

Im Namen des Lebens.

Als man den Jordan lebenden Wassers Sām-Smīr, dem großen Glanze des Lebens, gewährte, öffneten 992000 Myriaden

---

1) Wie das Öl, so sollen auch die folgenden Gebete die Seelen siegeln und sie den Dämonen unzugänglich machen, vgl. p. 43 f. Diese Auffassung scheint mir richtiger als die, welche ich ZDMG LXI (1907), p. 695[1] geäußert habe. האתאמתא als magische Siegelung findet sich oft in den Zaubertexten.

בניא נהורא ולמאנדא דהייא משאבילה משאבא מאנדא דהייא
משאבא יאואר זיוא משאבין ביהראם וראם משאבא תארואן נהורא
משאבא נבאט זיוא רבא קאדמאיא משאבין נצאב ואנאן נצאב
משאבין סאר וסארואן משאבא האך מאנא רבא כאבירא משאבא
האך פארצופא רבא דעקארא משאבא האך כולה דאורא דניהיא
משאבין כולהון דירכיא ושביליא דרורבאניא משאבין כולהון אלמיא
רורביא עלאייא דנהורא משאבין האניך כולהין שכינאתא כאסיאתא
משאבא האך קאלא והאילא ומימרא ופאקאדתא דאתיא מן בית
אבאתור משאבא אבאתור ראמא משאבין רובאן עותריא דקאימיא
קודאמה דאבאתור משאבין שילמאי ונידבאי עותריא נאטריא
דיארדנא משאבין אבון היביל ושיתיל ואנוש רישא דכולה שורבתא

Uthras, Söhne des Lichtes, ihren Mund und priesen Mandā dHaijē:

Gepriesen sei Mandā dHaijē,
gepriesen sei Jāwar-Zīwā,
gepriesen seien Bihrām und Rām,
gepriesen sei Tarwan das Licht,
gepriesen sei Nbaṭ, der große, erste Glanz,
gepriesen seien Nṣab und Anan-Nṣab,
gepriesen seien Sar und Sarwan,
gepriesen sei jener große, gewaltige Mānā,
gepriesen sei | jenes große Antlitz der Herrlichkeit,
gepriesen sei jene ganze Wohnung der Seligen,
gepriesen seien alle Pfade und Wege der Gewaltigen,
gepriesen seien alle gewaltigen, oberen Lichtwelten,
gepriesen seien alle jene verborgenen Škīnās,
gepriesen sei jene Stimme, die Kraft, die Rede und das Gebot, die aus dem Hause des Abathur kommen,
gepriesen sei der hohe Abathur,
gepriesen seien die zehntausend Uthras, die | vor Abathur stehen,
gepriesen seien die Uthras Šilmai und Nidbai, die Hüter des Jordans,
gepriesen sei unser Vater Hibil, Šitil und Anōš, das Haupt des ganzen Stammes[1]).

---

1) Einerseits steht bei היביל ושיתיל ואנוש der Plural משאבין, andererseits אבון und רישא. Es wäre ja möglich, daß ursprünglich nur היביל dagestanden hätte, nachher erst ושיתיל ואנוש eingefügt und משאבא zu משאבין abgeändert

כרוך ודהון מינאי דיליא פ׳ בר פ׳ת ומן האלין נישמאתא ד̄נהית ליארדנא ועצטבא מן האוקא ודאהאלתא וזיויהתא ד̄סאהריא ודאיויא ושידיא ופיקדיא ורוהיא והומריא ולילייאתא ואלאהיא ומאלאכיא ועכוריא ופריכיא ופאתיכריא ד̄שאבקיא שובא שיביאהיא מאראואתא ד̄באיתא על נישמאתא באלמא האזין מאנדא ד̄הייא תרוץ אינאך על ראהמאך ועל שיתלאך ועל תארמידאך הזינאן ד̄קאימינאן באתרא האזין ד̄כולה בישיא וכתירא רבא ד̄כולה מאלכאואתא קאימינאן ביניא בישיא ושרינאן ביניא האטיא פארקינאן מן אלמא ד̄כולה האטאייא ומן הארשיא בישיא ד̄בניא אדאם והאוא ד̄אבאדנין תישבוקלאן ודאבדינין תישבוקלאן שאביק האטאייא והאוביא סכילאתאן ותיקלאתאן ושאבאשאתאן תישבוקלאן הין האטאיאן והאובאן וסכילאתאן ותיקלאתאן ושאבאשאתאן [16] לאשאבקאתלאן עניש זאכאיא קודאמאך מאנדא ד̄הייא לאיית הייא קאביל בותכון

Bannet und entfernet von mir NN und von diesen Seelen, die zum Jordan hinabgestiegen sind und getauft wurden, die Angst, die Furcht und den Schrecken vor den Dämonen, Dēws, Šēden, ..., Geistern, Amuletgeistern, Lilithen, Göttern, Engeln, Tempelgeistern, Kapellengeistern und Götzen, welche die sieben Planeten, die Herren | des Hauses, gegen die Seelen in dieser Welt loslassen.

Mandā dHaijē! Richte deine Augen auf deine Freunde, deine Sprossen und deine Jünger. Blicke auf uns, die wir an diesem Orte stehen, der ganz aus Bösen, und an der großen Pforte, die ganz aus (weltlichen) Königtümern besteht. Wir stehen unter Bösen und wohnen unter Sündern. Erlöse uns aus der Welt, die ganz aus Sündern besteht, und von der bösen Zauberei der Söhne Adams und Evas. Was wir getan haben, | vergib uns, und was wir tun, vergib uns. Erlasser der Sünden und Vergehen, erlasse uns unsere Torheiten, unsere Strauchelungen und Irrungen. Vergibst du uns nicht unsere Sünden, Vergehen, Torheiten, Strauchelungen und Irrungen, so steht niemand vor dir, Mandā dHaijē, sündenrein da. Leben,

---

wäre. Aber auch sonst findet man zusammengehörige Wesen als Einheit behandelt, so יופין יופאפין und האוראן האוראראן. Von Adatan und Jadatan heißt es am Ende von St. XLIX האד מאנדא והאד עוצאר, was wohl sagen will, sie seien „eines Wissens, eines Sinnes“, nicht daß der eine Mandā, der andere Oṣar sei. Von anderen Wesen heißt es am Ende von St. LXXVII, sie hätten je einzeln ihren Namen, zu zweien ihren Beinamen.

מן כיסיא ותרוץ ניאהא על נהוראיכון בשומא ד̄שארהאבעיל זיוא רבא קאדמאיא ותריצין פוגדאמיא ד̄שארהאבעיל זיוא רבא קאדמאיא על כולהון ראהמיא שומא ד̄כושטא ועל דיליא פ׳ בר פ׳ת כביש השוכא ותריץ נהורא ומשאבין הייא ס——א

XXVI.

בשומא ד̄הייא עסירא והתימא האלין נישמאתא ד̄נהית ליארדנא ועצטבא בשומאיהון ד̄הייא רביא צבעיא במאצבותא ד̄ביהראם רבא עסירא נאפשאיהון באסאריא זידקא ובאסאריא כושטא ובאסאריא זהיר נהורא רבא ד̄הייא ומשאבין הייא ס——א

XXVII.

בשומא ד̄הייא בעוצאר הייא תריצינין ומקאימינין בעוצאר האי ופתא האי מן בית הייא לאופא אתאלאן מאנדא ד̄הייא אסגיא עלאן

---

nimm dein[1]) Gebet aus dem Verborgenen her entgegen und errichte Seligkeit auf deinem Lichte. Im Namen Šarhabēls, des großen, ersten Glanzes. Die Worte Šarhabēls, des großen, ersten Glanzes, sind aufgerichtet auf allen, die den Namen der Kušṭā lieben, und auf mir NN. Niedergehalten ist die Finsternis und aufgerichtet das Licht.

Und gepriesen sei das Leben.

XXVI.

Im Namen des Lebens.

Umbunden und gesiegelt seien diese Seelen, die zum Jordan hinabgestiegen sind und die Taufe empfangen haben, kraft des Namens des großen Lebens. Sie sind getauft mit der Taufe des großen Bihrām. Ihre Seelen[2]) seien umbunden mit den Banden der Gerechtigkeit, mit den Banden der Wahrheit, mit den Banden des Z'hīr, des großen Lichtes des Lebens.

Und gepriesen sei das Leben.

XXVII.

Im Namen des Lebens.

Durch den Schatz des Lebens wurden wir aufgerichtet und gefestigt. Durch Oṣar-Hai | und Ptā-Hai kam zu uns die Ver-

---

1) D. h. das dir zukommende.

2) Hier steht נאפשא, als ob die נישמתא noch selber eine innere Seele hätte.

בזיוא ד̄נפיש ובאנהורא ד̄כאביר במאנאן ורושמאן ודירכאן ויארדנאן ומאצבותאן בהאוראן עוצטלאן בהאוראראן כסויאן בהאזאזבאן כלילאן קארינאלון להייא רורביא נוכראייא יאתיריא ד̄עלאויא כולהון עובאדיא ואמארנאלון הזון הזון הייא רביא ד̄על שומאיכון דילכון הייא ליארדנא נהיתנין ועל שומאיכון דילכון הייא שומאן ורושמאן נסיבנין מן יארדנא רבא ד̄הייא ומן כאנא רבא ד̄אסאואתא במימאר כושטא וקאיומיא יוכאבאר זיוא והייא זאכין ס——א

XXVIII.

עסירא והתימא האלין גישמאתא ד̄נהית ליארדנא ועצטבא בהאוראן והאוראראן זיוא צוריך הייא רביא בכיניאנון ביופין יופאפין וסאם מאנא סמירא ביוסמיר כאנא ד̄זיוא קאדמאיא ביוכאבאר גאברא עותרא מזארזא עוסרונין והותמונין ונאטרונין להאלין נישמאתא

---

einigung aus dem Hause [1]) des Lebens. Mandā d̲Haijē brachte uns mit Glanz in Fülle und Licht in Menge unser Mānā, unser Zeichen, unseren Weg, unseren Jordan, unsere Taufe, unser Gewand Hauran, unsere Hülle Haurararan, unseren Kranz Hazazban.

Ich rufe das gewaltige, fremde, erhabene Leben an, das über allen Werken steht, und spreche zu ihm: „Siehe, siehe, großes Leben: dir, dir zu Liebe, Leben, sind wir zum Jordan hinabgestiegen, dir, dir zu Liebe, | Leben, haben wir unseren Namen und unser Zeichen angenommen aus dem großen Jordan des Lebens und aus dem großen Behälter der Heilungen kraft der wahrhaften Rede und des Aufrichtens des Jōkabar-Zīwā“.

Und das Leben ist siegreich.

XXVIII.

Umbunden und gesiegelt seien diese Seelen, die zum Jordan hinabgestiegen sind und die Taufe empfangen haben, durch Hauran-Haurararan-Zīwā, den Ausfluß aus dem großen Leben als dessen Beinamen, durch Jōfin-Jōfafin und Sām, | den wohlbewahrten Mānā, durch Jōsmīr, den Urbehälter des Glanzes, durch Jōkabar, den gerüsteten Uthra. Umbindet, siegelt und be-

---

1) Obwohl לאופא die Vereinigung mit dem Leben ist (vgl. z. B. Qol 28, 1), hat man hier doch מן nicht im Sinne von „mit“ aufzufassen. Denn hier steht nicht מן הייא, sondern מן בית הייא, dann stände מן הייא in diesem Sinne hinter לאופא.

ד̄נהית ליארדנא ועצטבא מן כולה̄ אלאהותא ד̄באיתא ד̄לאנישתאלטון עלאואיהון מן [17] סאהראיהון ומן דאיואיהון ד̄לאניקריבולון ולאניהטובון ולאניהאמלובון נישתיקלון מינאיהון כולהון כיביא שיבטיא רידיא ורומאייא ניטרון וניתאזיהון מינאיהון כולהון קירסיא סאיניא ומאלואטיא בישיא ד̄פאגרא ד̄יאתבין קודאמאך כד̄ האיאביא ניקמון כד̄ זאכאייא ואסותא תיהוילין להאלין נישמאתא ד̄נהית ליארדנא ועצטבא והייא זאכין ס———א

האלין ארביא באואתא׳ האתאמאתא כד̄ עהאבלה̄ ועסירא והתימא ובעצאר הייא ועסירא והתימא ראבתיא קרינין בכולה̄ קאלאך על נישמאתא ד̄צאבית אבאתאר ד̄יאהבאתלון פיהתא ומאמבוהא על נישמאתא ד̄צאבית קריא כד̄ ד̄כתיב ער נישימתא הדא הע אמור להאזא נישימתא ד̄פלאן והאיזאך ניקמון וקריא עתריצתון ס———א

XXIX.

בשומא ד̄הייא עתריצתון ועתקאיאמתון באתרא ד̄טאביא מיתקאימיא

---

hütet diese Seelen, die zum Jordan hinabgestiegen sind und die Taufe empfangen haben, vor der ganzen Abgötterei des Hauses, daß sie keine Macht über sie haben kraft ihrer Dämonen und ihrer Dēws, daß sie sich ihnen nicht nähern, an ihnen nicht sündigen und sie nicht verderben. Von ihnen sollen weggenommen werden alle Schmerzen, Plagen, Züchtigungen und Wehen. Fortstürzen und wegeilen sollen von ihnen alle | häßlichen Krankheiten und bösen Verwünschungen des Körpers. Die vor dir als Schuldbeladene sitzen, mögen als Schuldlose aufstehen. Und Heilung werde diesen Seelen zu teil, die zum Jordan hinabgestiegen sind und die Taufe empfangen haben.

Und das Leben ist siegreich.

Diese vier siegelnden[1] *Gebete „Als man gewährte“, „Umbunden und gesiegelt“, „Durch den Schatz des Lebens“ und das große „Umbunden und gesiegelt“ lies mit voller Stimme über die Seelen, | die du taufest, nachdem du ihnen Pihtā und Mambūhā gereicht. Über (mehrere) Seelen, die du taufst, lies wie geschrieben steht, wenn es eine Seele ist, sage „diese Seele des NN“. Dann sollen sie aufstehn, und lies „Ihr seid aufgerichtet“.*

XXIX.

Im Namen des Lebens.

Ihr seid aufgerichtet und gefestigt an dem Orte, an dem

---

1) Siehe oben, p. 40[1].

ביניא מאניא ד̄נהורא האלין נישמאתא ד̄נהית ליארדנא ועצטבא ודאבאהאתאן ורבאנאן ודאהאן ודאהואתאן ד̄נפאק מן פאגראיהון ולדקאימיא בפאגראיהון האתאם באנהורא תיתקאימון והייא זאכין ס——א

האכא קריא מאהו אבאדלאך אבוך נישמא ס———א

XXX.

בשומא ד̄הייא

מאהו אבאדלאך אבוך נישמא   יומא רבא ד̄עתקאיאמתבה̄
אהית ביארדנא שיתלאן   ואסיק לכיפה̄ קאימאן
פתא ועהאבליא פיהתא   שאבא בכאסא ואשקיאן
אותבאן ביניא בורכה̄   ושום רורביא אדכאר עלאי

---

die Guten zwischen Mānās des Lichtes gefestigt werden. Diese Seelen, die zum Jordan hinabgestiegen sind und die Taufe empfangen haben, sowie die (Seelen) unserer Eltern, Lehrer, Brüder und Schwestern, die aus ihrem Körper geschieden sind und die noch in ihrem Körper weilen, ihr sollt dort im Lichte gefestigt werden [1]).

Und das Leben ist siegreich.

Hier lies „Was hat dein Vater mit dir getan, o Seele“.

XXX.

Im Namen des Lebens.

„Was hat dein Vater mit dir getan, o Seele,
am großen Tage, an dem du gefestigt [2]) wurdest?“ —
„Er führte mich in den Jordan hinab und pflanzte mich da auf,
dann führte er mich zu seinem Ufer empor und stellte mich hin.
Er bereitete Pihtā und reichte es mir,
sprach die Lobpreisung über den Kelch und gab mir zu trinken.
Er setzte mich zwischen seine Knie
und sprach den Namen des gewaltigen (Lebens) über mich.

---

1) Vgl. auch St. LXV. Der Anfang des Stückes findet sich auch GR 108, 20 f.

2) קאיים „festigen“ steht oft auf einer Stufe mit „taufen“ (צבא), siehe die Einleitung.

אנדא בטורא קאמאן צראך בקאלה ואשמאן
צראך ואשמאן בקאלה הין עתבאך האילא נישמא אתא
עסאק לטורא עפיל עתכאמאר עסוף מן אלמא
אינאי למרום שיקלית ונישמאת לבית הייא סכית
סילקית לטורא ולאניפלית ואתית הייא דֿנאפשאי אשכית

מאהו אבאדלאך אבוך נישמא יומא רבא דֿעתקאיאמתבה
אהית ביארדנא שיתלאן ואסיק לכיפה קאימאן
פתא ועהאבליא פיהתא שאבא בכאסא ואשקיאן
אותבאן ביניא בורכה ושום רורביא אדכאר עלאי
אנדא [18] בנורא קאמאן צראך בקאלה ואשמאן
צראך ואשמאן בקאלה הין עתבאך האילא נישמא אתא

Er erschütterte den Berg und . . . . . .[1]),
er schrie mit voller Stimme und ließ mich hören.
Er schrie und ließ mich hören mit voller Stimme:
„Wenn Kraft in dir ist, Seele, so komm".
„Steige ich auf den Berg, so stürze ich ab
und verschwinde wieder aus der Welt".
Ich erhob meine Augen zur Höhe,
mit meiner Seele hoffte ich nach dem Hause des Lebens.
Ich stieg auf den Berg und stürzte nicht ab,
sondern gelangte hin und fand mein eigenes Leben.

„Was hat dein Vater mit dir getan, o Seele,
am großen Tage, an dem du gefestigt wurdest?" —
„Er führte mich in den Jordan hinab und pflanzte mich da auf,
dann führte er mich zu seinem Ufer empor und stellte mich hin.
Er bereitete Pihtā und reichte es mir,
sprach die Lobpreisung über den Kelch und gab mir zu trinken.
Er setzte mich zwischen seine Knie
und sprach den Namen des gewaltigen (Lebens) über mich.
Er erschütterte das Feuer und . . . .,
er schrie mit voller Stimme und ließ mich hören.
Er schrie und ließ mich hören mit voller Stimme:
„Wenn Kraft in dir ist, Seele, so komm".

---

1) Ein Verb mit Suffix 1. sing. hat hier jedenfalls gestanden, aber קא־מאן paßt nicht.

עזאל בנורא עבשול עתכאמאר עסוף מן אלמא
אינאי למרום שיקלית ונישמאת לבית הייא סכית
עזלית בנורא ולאבישלית ואתית הייא ד̄נאפשאי אשכית

מאהו אבאדלאך אבוך נישמא יומא רבא ד̄עתקאיאמתבה̄
אהית ביארדנא שיתלאן ואסיק לכיפה̄ קאימאן
פתא ועהאבליא פיהתא שאבא בכאסא ואשקיאן
אותבאן ביניא בורכה̄ ושום רורביא אדכאר עלאִי
אנדא ביאמא קאמאן צראך בקאלה̄ ואשמאן
צראך ואשמאן בקאלה̄ הין עתבאך האילא נישמא אתא.
עזאל ביאמא עטבא עתכאמאר עסוף מן אלמא
אינאי למרום שיקלית ונישמאת לבית הייא סכית
עזלית ליאמא ולאטיבית ואתית הייא ד̄נאפשאי אשכית

„Gehe ich durch das Feuer, so verbrühe ich
und verschwinde wieder aus der Welt“.
Ich erhob meine Augen zur Höhe,
mit meiner Seele hoffte ich nach dem Hause des Lebens.
Ich ging durch das Feuer und verbrühte nicht,
sondern gelangte hin und fand mein eigenes Leben.

„Was hat dein Vater mit dir getan, o Seele,
am großen Tage, an dem du gefestigt wurdest?“ —
„Er führte mich in den Jordan hinab und pflanzte mich da auf,
dann führte er mich zu seinem Ufer empor und stellte mich hin.
Er bereitete Pihtā und reichte es mir,
sprach die Lobpreisung über den Kelch und gab mir zu trinken.
Er setzte mich zwischen seine Knie
und sprach den Namen des gewaltigen (Lebens) über mich.
Er erschütterte das Meer und . . . . . .,
er schrie mit voller Stimme und ließ mich hören.
Er schrie und ließ mich hören mit voller Stimme:
„Wenn Kraft in dir ist, Seele, so komm“.
„Gehe ich in das Meer, so ertrinke ich
und verschwinde wieder aus der Welt“.
Ich erhob meine Augen zur Höhe,
mit meiner Seele hoffte ich nach dem Hause des Lebens.
Ich ging in das Meer und ertrank nicht,
sondern gelangte hin und fand mein eigenes Leben.

עין הייא ועיין הייא הייא זיכיויא להאזין[1] אלמא והייא זאכין
ס——א

(a) האזין דראשא ד̄מאצבותא הו תרוץ דראשיא ודוכתא ד̄אמאר נישמאתא קְריא כד̄ ד̄כדיב עו נישימתא האד הע אמור ביניא מאניא ד̄נהורא נישימתא ד̄פלאן בר פלאניתא ד̄נהית ליארדנא ועצטבא וקאביל דאכיא רושומא ודרוש מאהו אבאדלאך אבוך נישמא. (b) ורמיא עניאנא ליארדנא כמא שאפיריא שיתליא. (c) ואשאר צבאן צאבויאי ושילמאי צבינאן במאצבותא ויארדנא ד̄עצטבינאבה̄ ואנא בתארמידאי האדינא. (d) ודרוש דראשיא הוריניא טאב עלכון אמארנא ועלכון קְארינא ומאפרישנא גובריא ד̄קְאביל רושומא ותארמידא אנא האדתא ד̄אסגית לכיפא ד̄יארדנא. (e) והאיזאד קְריא בריכיא ומשאביא־הייא ד̄שום בר̣ נו ודוכתא ד̄אמאר כלילא מן רואז גופנא ניתריצלין ברישאיין להאלין נישמאתא ד̄נהית ליארדנא ועצטבא

O Leben, o, o Leben, das Leben siegte über diese Welt, das Leben ist siegreich.

(a) Dies ist der Hymnus von der Taufe. Trage die Hymnen[2]) *recht vor. An der Stelle, wo es heißt „Seelen", lies wie geschrieben steht. Wenn die Seele Einer ist, sage „zwischen den Mānās des Lichtes, die Seele | des N, Sohnes der N, der zum Jordan hinabstieg, getauft wurde und das reine Zeichen annahm". Trage vor „Was hat dein Vater mit dir getan, o Seele".*

(b) Sage das Lied über den Jordan „Wie schön sind die Pflanzen" (= LXXXIII), (c) „Recht taufte mich mein Täufer" (= LXXXIV), „Šilmai taufte uns mit der Taufe" (= LXXXV), „Der Jordan, in dem wir getauft wurden" (LXXXVI), „Ich freue mich meiner Jünger" (LXXXVII). (d) Trage auch andere Hymnen vor: „Dringend ermahne ich euch" (LXXXVIII), „Euch rufe ich zu und erkläre ich, Männer, die | das Zeichen angenommen haben" (LXXXIX), „Ein Jünger bin ich, ein neuer, der ich zum Ufer des Jordans ging" (= XC).

(e) Alsdann lies „Gesegnet und gepriesen sei das Leben" des Šum bar Nū (= LXXI). An der Stelle, wo es heißt „Ein Kranz vom Weinstock Rwaz[3]) *wird auf dem Haupte dieser Seelen aufgerichtet werden, die zum Jordan hinabstiegen und getauft wurden,*

---

1) Text להאלין.

2) Ich ziehe דראשיא vor. Die Mahnung gilt auch für die anderen Hymnen, denn das folgende Zitat ist aus St. XXIX.

3) Das Zitat zeigt einige Abweichungen von dem Wortlaut des angeführten Stückes.

ד̄עתיקריא ועתקאיאם ועתירשים בהאזא מאצבותא ודאבאהאתאן ורובאנאן ודאהאן ודאהואתאן ד̄נפאק מן פאגראיהון ולדקאימיא בפאגראיהון ע̇ נישימתא האד הע ד̄צאבית אמור לנישימתא ד̄פלאן ד̄נהית ליארדנא ועצטבא וסאיכה̄ וקריא טאב טאבא לטאבא וסאיכה̄ ושול שולתא ועתראהאם לנישמאתא ד̄צאבית אמור להאלין נישמאתא ד̄נהית ליארדנא ועצטבא וקאביל דאכיא רושומא ע̇ נישימתא האד הע אמור לנישימתא ד̄פלאן ד̄נהית ליארדנא ועצטבא וקאביל דאכיא רושומא ובאלאד מן רישא ואלמא לדינבא להאד מאצבותא כולה̄ בזאהרותא וצילותא ויאדיתא קריא ותניא פשוט כושטא מינאיין. (f) ואמור כושטא אסינכון עותריא אהאי לאקֿ לאופא ד̄הייא כד̄ ד̄לאיפיא עותריא בשכינאתון עותריא אהאי באסים ריהאיכון וגאואיכון כולה̄ זיוא מליא. הינון נימרון ביא ואשכא אמאר ועשתמא ונישקון עדאיהון. ע̇ נוקבאתא הינון נישמאתא ד̄צאבית ע̇

---

die durch diese Taufe hervorgerufen, gefestigt und gezeichnet wurden, sowie die unserer Väter, Lehrer, Brüder und Schwestern, die aus ihrem Körper geschieden sind und die noch in ihrem Körper weilen“. Wenn die Seele, die du taufest, Einer ist, so sage „der Seele des NN, der zum Jordan hinabstieg und getauft wurde“ bis zu Ende. Lies „Gut ist der Gute für den Guten“ (= LXXII) bis zu Ende. Sprich eine Bitte aus | und bete[1]*. Über Seelen, die du taufest, sprich „diesen Seelen, die zum Jordan hinabstiegen, getauft wurden und das reine Zeichen annahmen“. Wenn die Seele Einer ist, sage „der Seele des NN, der zum Jordan hinabstieg, getauft wurde und das reine Zeichen annahm“. Gieb von Anfang bis Ende acht, daß du (die Gebete für) die ganze Taufe sorgsam, bedächtig und kundig vortragest. Dann reiche ihnen zum zweiten Male Kušṭā*[2]*.*

(f) Sprich: „Kušṭā heile euch. Ihr Uthras, meine Brüder, | stellet die Verbindung mit dem Leben her[3]*, wie die Uthras sie in ihren Škīnās herstellen. Ihr Uthras, meine Brüder, angenehm ist euer Duft, und euer Inneres ist ganz voll Glanz“. Sie sollen dann sprechen „Suche und finde, sprich und werde erhört“ und ihnen die Hand küssen*[4]*.*

1) D. h. verrichte ראהמיא.

2) In diesem Stücke ist vorher nicht gesagt, daß er ihnen Kušṭā reiche, doch siehe oben p. 40, 6.

3) Es ist eine Ansprache, also kann לאקֿ nicht Perf. 3. pl. sein. לאקֿ ist Imperativ; נילאקֿ steht Lond. Rolle A, Z. 517.

4) Sollen die Täuflinge sich gegenseitig die Hand küssen? Die Anweisung findet sich auch Oxf. Rolle F, Z. 317 ff., 1015 ff. Dort küssen die Priester sich gegenseitig die Hand.

[19] נישימתא האד הע פשוט כושטא מינאיין* ואמארלין כושטא אסיד וקאימיד כושטיד ניהויא סאהדיד וזידקיד ניהויא פארואנקיד הינין* אמורן ביא ואשכא אמאר ושתמא ונאשקין עדאיון והאיזאד אמארלין (g) כושטאיכון ניהויא סאהדאיכון וזידקאיכון ניהויא פארואנקאיכון בותאיכון ותושביחתאיכון תיקום במאסות עלאואיכון בשומאיהון ד̄הייא רביא אבאדנה̄ לטאבות רביא וסאדארנה̄ לראהמותכון מן ריש בריש קראינה̄ ליארדנא רבא ד̄מיא חייא ותלאתמא ושיתין יארדניא ד̄הו היביל זיוא בגאואיהון עצטבא ואמאר זאהרונין ופארקונין ושאוזבונין ונאטרונין* לחאלין נישמאתא ד̄נהית ליארדנא ועצטבא וקאביל דאכיא רושומא מן גאורא ומן גנבא ומן האדשיא בישיא ומן מיזאל לעכוריא ומן מיסגאד לעכוריא ומן מיכאל ד̄עכוריא ודגאטיל אריא ודיבא ודגיסא ודמיתא לאתיכלון הינילא צבון ודאכון נאפשאיכון ד̄האוילכון מאנדא ד̄הייא

Wenn die Seelen, die du taufest, Frauen sind, auch wenn die Seele Eine ist, so reiche ihnen Kušṭā und sprich zu ihnen: „Kušṭā heile dich und festige dich. Deine Kušṭā sei dein Zeuge und dein Almosen sei dein Geleiter“. Sie sollen dann sprechen: „Suche und finde, sprich und werde erhört“ und ihnen die Hand küssen.

Alsdann sprich zu ihnen: (g) „Eure Kušṭā sei euer Zeuge und euer Almosen sei euer Geleiter, euer Gebet | und eure Lobpreisung bringe euch Gnade. Im Namen des großen Lebens. Wir[1]*) führten die Güte des großen (Lebens) aus und brachten deine Barmherzigkeit*[2]*) von Anfang bis Ende in Ordnung. Wir schufen den großen Jordan lebenden Wassers und die 360 Jordane, in denen Hibil-Zīwā getauft wurde. Dieser sprach: „Warnet, erlöset, errettet und behütet diese Seelen, die zum Jordan hinabstiegen, getauft wurden und das reine Zeichen annahmen, vor | Ehebruch, Diebstahl, böser Zauberei, davor, zu den Götzentempeln zu gehen, die Götzentempel zu verehren und von den Götzentempeln zu essen. Von dem, was ein Löwe, Wolf tötet, und vom Kranken*[3]*) und Ver-*

1) Es sind höhere Wesen, die hier sprechen.

2) כון bezieht sich wohl auch auf רביא; ein Wechsel in der Person, wie er auch sonst nicht selten ist.

3) Vielleicht gehört dieses גיסא zu קירסא ניגוסבה̄, siehe Joh., S. 38[3]. In den Stamm גוס ist vieles hineingeraten, siehe Levy, *Neuhebr. Wörterb.* I, p. 312 f. und Joh., a. a. O. — GR 18, 3 heißt es לאתיכלון זמא ד̄הייואניאתא לאדמאיתא ולאדבאטנא. Danach könnte גיסא bzw. גאריסא den Sinn von באטנא haben und „dickleibig, trächtig“ bedeuten, vgl. Levy, a. a. O. s. גוס V, VI.

אדיאורא וסאלקא מאצבותאיכון לריש. (h) והאיזאד ביא בותא וראהמיא לנאפשאך ואמור (i) בשומא דהייא אנא להייא קאדמאייא סאגידנא ולמאראי מאנדא דהייא משאבאנא ולהאך פארצופא רבא דעקארא דמן נאפשיה פראש וקריא משאבין הייא קאדמאייא כושטא אסינכון עתריצתון ועתקאיאמתון ואהדאר* מארגנאך ליאמינאך וסאיכה ואהדירה לסמאלאך וקריא בריכיא ומשאביא הייא דשום בר נו ועתיב וקריא טאב טאבא לטאבא וארביך עתיב ושדיא בשאביק האטאייא אבאהאתאן קאדמאייא ונישמאתא דמאנדאייא ותארמידיא וגאנזיבריא וגינזאייא ורישאייא ורישאמיא ורש דאריא בשאביק האטאייא והאיזאך קום על ליגראך ודרא פיהתא ומאמבוהא וקריא תמאניא באואתא דפיהתא לפיהתא ותארתין באואתא דמאמבוהא למאמבוהא וצבא פיהתאך במאמבוהא וקריא מאליל ופתא הייא לפאנדאמאך ופאלטה ואכול פיהתאך ושתיא מאמבוהאך ושתיא

endeten esset nicht, sondern taufet und reiniget euch, damit Mandā ḏHaijē euch ein Helfer sei und eure Taufe volle Geltung habe".

(h) Alsdann verrichte Bitte und Gebet für dich und sprich: (i) „Im Namen des Lebens. Ich verehre das erste Leben, preise meinen Herrn Mandā ḏHaijē und jenes große Antlitz der Ehre, das aus sich selbst ausgeschieden ist". Dann lies: „Gepriesen sei das erste Leben" (= LVIII), „Kušṭā heile euch", „Ihr wurdet aufgerichtet | und gefestigt" (= LXV), wende deinen Olivenstab nach deiner Rechten hin und sag es zu Ende. Dann wende ihn nach deiner Linken hin und lies „Gesegnet und gepriesen sei das Leben" des Šum bar Nū (= LXXI). Setze dich und lies „Gut ist der Gute für den Guten" (= LXXII), knie nieder [1]) und gieß aus bei „ein Erlasser der Sünden" — unsere Vorfahren und die Seelen der Mandäer, Priester, Bischöfe, Schatzmeister [2]), Häupter, Patriarchen und Häupter des Zeitalters [3]) — ein Erlasser der Sünden. Dann stelle dich auf die Füße, trage | Pihtā und Mambūhā hin, lies die acht Gebete des Pihtā über das Pihtā und die beiden Gebete des Mambūhā über das Mambūhā, taufe dein Pihtā mit dem Mambūhā, lies „Das Leben sprach und schuf" (= LV) über dein Pandāmā, schiebe dies bei Seite, iß dein Pihtā, trink dein Mambūhā, trink eine „Spülung" [4]), trag eine zweite Spülung heran und lies „Das

1) Das zweite עתיב ist wohl eine irrtümliche Wiederholung des ersten.

2) Oder bedeutet גינזאייא Kenner des Ginzā, des religiösen Hauptwerkes der Mandäer?

3) Diese Aufzählung findet sich in dem Stücke nicht.

4) Siehe die Einleitung.

האלאלתא ודרא האלאלתא תיניאנהיא וקריא עתימלון הייא ושכיניא הייא בראהמאיהון ושדיא ריהאד בזיוא לאתרה סאליק ודוכתא דאמאר נישבוקלון לראהמיא שומא דכושטא ולהאלין נישמאתא דנהית ליארדנא ועצטבא וקאביל דאכיא רושומא נורא עכילהאד אכילתא וסאיכה וקריא ריהא באסימא לאתרה ניסאק ודוכתא דאמאר לראהמיא שומא דכושטא אמור ולהאלין נישמאתא דנהית ליארדנא ועצטבא וקאביל דאכיא רושומא והייא זאכין והאיזאד שדיא אתותיא מארגנאד וקריא טאב טאבא לטאבא ושול שולתא ותראהאם לנאפשאד ופשוט כושטא מן שגאנדא וכד נאהית קריא בזיו דנפיש צבינא ופאליט פאנדאמאד ואוקאר תאגאד ס——א

XXXI.

זיוא לאתרה סאליק ונהורא לדאורא תאקנא

Leben wurde voll“ (= LIX) und „Das Leben ruht unter seinen Freunden“ (= LX). Wirf deinen Weihrauch hin bei „der Glanz steigt an seinen Ort empor“ (= XXXI). An der Stelle, wo es heißt „er wird vergeben den Freunden des Namens der Kušṭā“ [sage] „und diesen Seelen, die zum Jordan hinabstiegen, getauft wurden und das reine Zeichen annahmen. Das verzehrende Feuer wird dich verzehren“ und sag es zu Ende. Lies dann | „Der Wohlduft wird an seinen Ort emporsteigen“ (= LVII). An der Stelle, wo es heißt „den Freunden des Namens der Kušṭā“ sprich „und diesen Seelen, die zum Jordan hinabstiegen, getauft wurden und das reine Zeichen annahmen. Und das Leben ist siegreich“.

Alsdann gieße unter deinen Olivenstab, lies „Gut ist der Gute für den Guten“, verrichte Bitte und Gebet für dich, reiche Kušṭā dem Šgandā, und wenn er hinabsteigt, lies „Mit reichem Glanz bin ich getauft“ (= LXIII), schiebe dein Pandāmā bei Seite und ehre deine Krone[1]*).*

XXXI.

Der Glanz steigt an seinen Ort empor,
das Licht zur glänzenden Wohnung.

---

1) Hinter אוקאר תאגאך heißt es in der Oxf. Rolle F, Z. 346: ולוגטה ביאמינאך ונושקה ואתנה לאינא דיאמינאך ואמור כושטא אסיאך תאגאי ונושקה ואתנה לאינאך דסמאלאך ואמור כושטא אסיאך רבאי ונושקה „Nimm sie in deine Rechte und küsse sie, lege sie auf dein rechtes Auge und sprich »Kušṭā heile dich, meine Krone«, und küsse sie. Lege sie dann auf dein linkes Auge und sprich »Kušṭā heile dich, meine Meisterin« und küsse sie“. Dasselbe ist auch Lond. Rolle A, 484 ff. gesagt, wo statt רבאי „mein(e) Meister(in)“ נאטרא דתאגאי „Hüter meiner Krone“ dasteht.

יומא דנהורא ניסאק ניתכאמאר השוכא לדוכתה
שאביק האטאייא והאוביא וסכילאתא ותיקלאתא ושאבאשאתא נישבוקלון[1] לראהמיא שומא דכושטא ולהאלין נישמאתא דנהית ליארדנא ועצטבא

נורא עכילתא[2] אכילתאך ושאמאשתאך בדאריא תיהויא
ריהא דהייא לבית הייא ניסאק ואנין לבית הייא ניסאק בזאכאייא ניהויא סומכאנאן ורוהצאנאן להייא ניהויא באתרא דנהורא ובדאורא תאקנא קאיאמין הייא ותריצין בשכינאתון והייא זאכין על כולהון עובאדיא ס——א

חאזין שריתא דריהא דמאצבותא חע ס——א

[20] (a) בשומאיהון דהייא רביא ניתנהארליא עוצראי ומאדאי ומאדיהתאי דיליא פ׳ בר פ׳ת בהאלין זוהאריא דמאצבותא דכתיביא מן דיואן דאינא ראבתיא. (b) חאזין חע מאצבותא דציבה היביל זיוא לאדאם. גאברא

Am Tage, da das Licht emporsteigt,
wird die Finsternis an ihren Ort zurückkehren.

Der Erlasser der Sünden, Vergehen, Torheiten, Strauchelungen und Irrungen wird den Freunden des Namens der Kušṭā vergeben, sowie diesen Seelen, die zum Jordan hinabgestiegen sind und die Taufe empfangen haben.

Das verzehrende Feuer wird dich verzehren,
und dein Dienst wird in den Wohnsitzen sein.

Der Duft des Lebens wird zum Hause des Lebens emporsteigen, und auch wir werden zum Hause des Lebens emporsteigen, wir werden siegreich sein. Unsere Stütze und unser Vertrauen wird auf das Leben sein am Orte des Lichtes und in der glänzenden Wohnung.

Das Leben steht fest, es ist aufgerichtet in seiner Škīnā, das Leben ist siegreich über alle Werke.

Dies ist die „Lösung“ des Weihrauchs bei der Taufe.

(*a*) *Im Namen des großen Lebens leuchte mir mein Sinn, mein Wissen und meine Kenntnis mir N, Sohn der N, durch diese Ermahnungen für die Taufe, die aus der Handschrift der „Großen Quelle“ abgeschrieben sind.*

(*b*) *Dies ist die Taufe, mit der Hibil-Zīwā Adam, den ersten Mann, taufte, als ḍer reine Mānā in ihm zu atmen anfing und*

1) Text נישביקלון. 2) Text עכילתאך.

קאדמאיא כד עתארהאבה מאנא דאכיא וקאם ותפית והייא שאל ואמאר אדאם אנא בהאילא דהיביל זיוא סילקית לבית ריש. (c) והאיזאד קאמ חיביל זיוא ולבאש שובא לבושיא ואסגיא לכיפא דיארדנא כד אדאם קאוקא דנורא קודאמה דהיביל זיוא אתנא היביל זיוא כלילא למארגנא גדאל וגדאל כלילא לאדאם וקאם ליארדנא ורמאלה עניאנא עניאן אב עניאן דאנא בהאילא דאב יאואר ליארדנא אסגית ובהאילא דמאנדא דהייא כלילא לעותריא עתריץ והאיזאד קאם וקרא בשומא דהאהו גאברא קאדמאיא על תאגא ותראץ ברישיה וקרא הייא קיריויא ליאואר זיוא ונהור נהורא ומאנדא קראן על כלילא דאסא ותראץ אגאנביא תאגא ולגאט קורנא דנאציפא וקרא חאיאל כבאר ראזא רבא דזיוא ונהורא ועקארא לפאנדאמא ואכריך לפומה וקרא ריהא דבאסים ואתנא לקודאמה וקרא אודין

---

er sich erhob, nieste und nach dem Leben fragte[1]). *Adam sprach: „Ich gelangte durch die Kraft Hibil-Zīwās zum Ziele“* [2]).

(c) *Alsdann erhob sich Hibil-Zīwā, bekleidete sich mit den sieben Gewändern und ging zum Ufer des Jordans. Während Adam das Feuerbecken vor Hibil-Zīwā hinstellte, wand Hibil-Zīwā den Kranz für den Olivenstab, wand | den Kranz für Adam, trat an den Jordan, sang über ihn das Lied „Erhöre mich, mein Vater, erhöre mich“* (= *LXXX*), *„denn mit der Kraft meines Vaters Jāwar ging ich zum Jordan, und mit der Kraft des Mandā ḏHaijē wurde der Kranz den Uthras aufgerichtet“.*

Alsdann erhob er sich, las „Im Namen jenes ersten Mannes“ (= *I*) *über die Krone und legte sie sich aufs Haupt. Dann las er „Das Leben schuf Jāwar-Zīwā“* (= *III*), *„Es leuchtete das Licht“* (= *V*) *und „Mandā schuf mich“* (= *XIX*) *über den Myrtenkranz und legte ihn an die Seite der Krone*[3]). *Dann faßte er ein Ende | der Stola, las „Mächtig und groß ward das große Mysterium des Glanzes, des Lichtes und der Herrlichkeit“* (= *VII*) *über das Pandāmā und legte es sich um den Mund. Dann las*

---

1) Die Stelle ist von GR 241, 15 ff. abhängig. Kaum היא ושאל „lebte und hustete“ (שעל) zu lesen. Der Zug, daß Adam, als der Lebensgeist in ihn einkehrte, nieste, ist auch in die arabischen Schöpfungsgeschichten eingedrungen, vgl. Ṭabarī, *Annales* I, p. 92 f., Ibn el-Athīr, *Chronicon*, p. 21 m.

2) Sonst steht סלק לריש in diesem Sinne. GR 72, 15 steht לבית ריש בריש, wofür eine Handschrift לריש בריש hat.

3) In den Handschriften Paris X und B. Mus. Add. Ms. 23602A fährt der Text weiter in der 3. sing. fort als Schilderung der Taufe, die Hibil-Zīwā bei Adam vornahm. Die anderen Handschriften schwenken unter Einwirkung der sonstigen Anweisungen an den Priester zur 2. sing. m. ab.

ותושביהאן ועלכון דילכון ובית מישקאל איניא ומישקאל איניא וביומא ד̄יארדנא עהאבלה̄ לסאם סמיר וסיגדית ושאבאתה̄ להאך יאואר זיוא ואנא הו יור בר באריח בזיוא נאפשא ולגאט כאנזאלא וקרא ליארדנא אסגית אלמא לדוכתא ד̄אמאר פרוליא האנדאמיא קומאת עהות ונהית אלמא לרובאיא ד̄אטמה̄ ביארדנא וקרא בשומא ד̄יוסמיר גופנא קאדמאיא למארגנא ודוכתא ד̄אמאר כד̄ כסיא בזיוא ומלאבאש באנהורא רמאלה̄ כלילא ד̄אסא למארגנא ואלבישיה̄ בכאנזאלא וקרא עסיר יאמא וצאר תלאת צוראתא תלאתא זיבניא ביארדנא וקרא גימרא אנא גמירא וזהא ועתאזהא ואזלא מיא ביארדנא ליאמינה̄ ולסמאלה̄ ולקודאמה̄ וקרא פיריאויס כד̄ ד̄כתיב והאיזאך רמא עניאנא ואמארלה̄ כול מאן ד̄עתבה̄ האילא וראהמא נאפשיה̄ ניתיא ונינהית

er „Wie lieblich der Duft“ (= VIII) und stellte (die Räucherpfanne) vor sich hin. Dann las er „Wir bekannten“ (= LXXV), „Lobpreisungen“ (= LXXVI), „Dich“ (LXXVII), „Ich wollte die Augen hochheben“ (= XXXV), „Beim Hochheben der Augen“ (= IX), „Am Tage, da sie Sām-Smīr den Jordan gewährten“ (= X), „Ich verehrte und pries jenen Jāwar-Ziwā“ (= XI) „Ich bin Jūr. .. Ich glänzte in reichem Glanze“ (= XII). Dann faßte er die Kopfbinde an und las „Ich ging zum Jordan hin“ (= XIII) bis zu der Stelle, wo es heißt „sie stärkten mir die Glieder meines Körpers. Ich steige hinab“. Dann stieg er bis zu einem Viertel | seiner Beine in den Jordan hinab und las „Im Namen Jōsmīrs, des ersten Weinstocks“ (= XIV) über den Olivenstab. An der Stelle, wo es heißt „bedeckt mit Glanz, bekleidet mit Licht“ legte er den Myrtenkranz um den Olivenstab und bekleidete diesen mit der Kopfbinde. Dann las er „Gebunden sei das Meer“ (= XV) und zeichnete dreimal drei Figuren im Jordan[1]). Dann las er „Ich bin ein vollkommenes Gimrā (= XVI) und „Zitternd, erzitternd eilet fort“ (= XVII) und goß Wasser in den Jordan rechts, links und vor sich[2]). Dann las er „Pirjawis“ (= XVIII) wie es geschrieben steht. Alsdann trug er | ein Lied vor und sprach zu ihm: „Ein jeder, der die Kraft in sich fühlt und dessen Seele es liebt, komme, steige zum Jordan hinab, lasse sich taufen, nehme

1) Wahrscheinlich um die Bindung des Meeres zu veranschaulichen.

2) Die Handschriften weichen hier stärker von einander ab. אזלא und die Nebenformen scheinen mir zu זלח, זהל zu gehören. Dies wurde auch sonst mit אזל zusammengeworfen, siehe zu Qol 44, 12. Zur Sache vgl. Peterm. II, p. 462 unt. In Paris X steht noch ואזא הינון לסאהריא ולדאיויא מן קודאמה̄ „und scheuchte die Dämonen und Dēws vor sich fort“. Hier gehört wohl אזא zu זהא; die Worte beziehen sich auf den Inhalt von St. XVII.

ליארדנא וניצטבא וניקאביל דאכיא רושומא וגילבאש עצטליא ד̄זיוא וניתריך ברישיה̄ כליליא* ראוזיא ונהית אדאם ליארדנא וטמאש תלאת טמושיאתא אבאתרה̄ וליגטה̄ ביאמינה̄ ואשלימה̄ לסמאלה̄ ואותבה̄ ביניא דילה̄ למארגנא וטימשיה̄ תלאת טמושיאתא ורישמה̄ תלאתא רושומיא ביארדנא ואשקה̄ תלאתא הופניא מיא וקרא לכלילא ד̄אסא מאנדא קראן ותראצלה̄ ברישיה̄ ואדכאר עלה̄ שומהאתא כאסיאתא ופשאט כושטא מינה̄ מן עלאויא מארגנא ואסקה̄ לקודאמה̄ ונסאב מיא מן יארדנא בקאנינא ורמא עניאנא בריש מיא ניפקית ובריכית תירא באראיא וקרא מן יארדנא סילקית וסליק מן יארדנא ושאלמה̄ ודרא מישא וקרא אודין בה̄ ומישא אנאת שיהא ועתקאיאמתון הייא קאדמאייא למישא ורישמה̄* תלאתא רושומיא ואדיא עלה̄ תלאת אדאיאתא כול רושומא אתנא עדא לרישיה̄ ואדכאר עלה̄ האניך שומהאתא ד̄אדכאר עלה̄ ביארדנא ופשאט כושטא

---

das reine Zeichen an, ziehe Gewänder des Glanzes an und lege sich prangende Kränze auf das Haupt". Adam stieg dann in den Jordan hinab und tauchte dreimal hinter ihm unter. Dann faßte er ihn bei der Rechten, führte ihn nach der linken Seite hin und setzte ihn zwischen sich und den Olivenstab. Er tauchte ihn dreimal unter, zeichnete ihn dreimal | im Jordan und gab ihm drei Handvoll Wasser zu trinken. Er las über den Myrtenkranz „Mandā schuf mich" (= XIX) und legte ihn ihm auf das Haupt. Dann sprach er über ihn verborgene Namen[1]*, reichte ihm Kušṭā über dem Olivenstab und führte ihn vor sich empor. Dann nahm er Wasser aus dem Jordan in die Flasche und sprach das Lied „An der Spitze des Wassers zog ich aus" (= LXXXII) und „Gesegnet seiest du, äußere Pforte" (= XX). Ferner las er „Aus dem Jordan stieg ich empor" (= XXI), stieg dann aus dem Jordan und sprach es zu Ende. Er trug dann Öl herbei und las über das Öl „Wir bekannten" (= XXII), „Du bist | das kostbare Öl" (= XXIII) und „Du erhieltest Bestand, erstes Leben" (= XXIV), zeichnete ihn dreimal, bestrich ihn dreimal*[2]*, bei jedem Zeichen legte er ihm die Hand auf das Haupt und sprach über ihn jene Namen, die er im Jordan über ihn gesprochen hatte. Er reichte*

---

1) Nach Paris X „sieben verborgene Namen".

2) Zu אדיא inbezug auf die Ölung siehe p. 35[3]. Nach der vorliegenden Stelle sieht es aus, als ob außer der Zeichnung mit Öl noch eine Bestreichung stattfände, während sonst mit אדיא eben die Ölung gemeint ist. In der Lond. Rolle A, 613, 643, 720 steht in derselben Wendung אדיאתא. Die Schreibung im Qol ist richtiger, denn es ist אַדְיָתָא von einem Singular אַדְוָתָא, siehe zu dieser Bildung Nöld., p. 134. Dadurch daß אדיא mit עדא „Hand" zusammengeworfen wurde, ist der Text stark entstellt. .

מינה ונסאב פיהתא ומאמבוהא וקרא תמאניא באואתא דפיהתא על פיהתא ותארתין באואתא דמאמבוהא למאמבוהא ועהאבלה פיהתא ואכאל ועהאבלה מאמבוהא ושתא ופשאט כושטא מינה ואותבה קודאמה וקרא האתאמאתא כד עהאבלה יארדנא דמיא הייא לסאם סמיר זיוא [21] רבא דהייא ועסירא והתימא ובעוצאר הייא ועסירא והתימא ראבתיא ואסים עדא עלה וקאם וקרא עתריצתון ועתקאיאמתון וקרא מאהו אבאדלאך אבוך נישמא וכמא שאפיריא שיתליא דשתאל ואקים יארדנא (d) ואשאר צבאן. צאבויאי (e) ושילמאי צבינאן במאצבותא (f) ויארדנא דעצטבינאבה עלאואיאן ניהויא בסאהדיא (g) ואנא בתארמידאי האדינא ובנאצוראייא דשותאי שומא (h) ורמא עניאנא טאב עלכון אמארנא ועלכון קארינא ומאפרישנא ותארמידא אנא האדתא דאסגית לכיפא דיארדנא (i) וקרא כולהון עניאניא ודראשיא בסאכון וקרא בריכיא ומשאביא הייא דשום בר נו וטאב טאבא לטאבא וקרא בזיו דנפיש צבינא ושרא כאנזאלא ואוקאר תאגא והייא זאכין ס‒‒‒‒א

---

ihm Kušṭā, nahm Pihtā und Mambuha, las die acht Gebete des Pihtā über das Pihtā und die beiden Gebete des Mambūhā über das Mambūhā, reichte ihm das Pihtā und er aß, reichte ihm das Mambūhā und er trank, reichte ihm Kušṭā, setzte ihn vor sich und las die siegelnden Gebete „Als man den Jordan lebenden Wassers Sām Smīr, dem großen Glanze | des Lebens, gewährte“ (= XXV), „Umbunden und gesiegelt“ (= XXVI), „Durch den Schatz des Lebens“ (= XXVII) und das große „Umbunden und gesiegelt“ (= XXVIII). Er legte die Hand auf ihn, stellte sich hin und las „Ihr seid aufgerichtet und gefestigt“ (= XXIX). Ferner las er „Was hat dein Vater mit dir getan, o Seele“ (= XXX), „Wie schön sind die Pflanzen, die der Jordan pflanzte und aufstellte“ (= LXXXIII), (d) „Recht taufte mich mein Täufer“ (= LXXXIV), (e) „Šilmai taufte uns mit der Taufe“ (= LXXXV), (f) „Der Jordan, in dem wir getauft wurden, wird für uns Zeuge sein“ (= LXXXVI) (g) und „Ich freue mich meiner Jünger und der Nāṣōräer, | die auf meine Rede hörten“ (= LXXXVII). (h) Er sang das Lied „Dringend ermahne ich euch“ (= LXXXVIII), „Euch rufe ich zu und erkläre ich“ (= LXXXIX), „Ein Jünger bin ich, ein neuer, der ich zum Ufer des Jordans ging“ (= XC). (i) Er trug alle Lieder und Hymnen in ihrer Gesamtheit vor. Er las „Gesegnet und gepriesen sei das Leben“ des Šum bar Nū (= LXXI) und „Gut ist der Gute für den Guten“ (= LXXII). Er las „Mit reichem Glanz bin ich getauft“ (= LXIII), löste die Kopfbinde und ehrte die Krone.

Und das Leben ist siegreich.

(j) והאיזאך אגזאר אגזארתא היביל זיוא ואמאר אבגאן הייא ואבגאן מאנדא ד̄הייא ואבגאן מימרא רבא קאדמאיא ניהויא לכול גאברא תארמידא ד̄אדינקיא פאנדאמא מאצבותא ניצבא ניליטה̄ שיריאנא ד̄אינא ראבתיא ונילטה̄ שילמאי ונידבאי עותריא נאטריא ד̄יארדנא ונילטה̄ אינא וסינדירכא ויוכאבאר ניניסבה̄ לתאגה̄ ורושומה̄ ונאשפלה̄ לכיניאנא ד̄אתאר השוך והאיזאך כול גאברא נאצוראיא ד̄פאנדאמא נילגוט ומאצבותא ניצבא נידגאר שיריאנא ד̄אינא ראבתיא לקידאמה̄ וכול ד̄אבאד ניתקאיאם וכולהון קיריאתא מינה̄ ניתראהקאן וניתיכריך השוכא מינה̄ וניתנאטאר לבושיה̄ לואתאיאן כד̄ קאיים בפאגרה̄ לאמצין שובא למישבאק האוקא עלה̄ ונישתאדארלה̄ האילא ראמא. (k) כד̄ נאפיק מן פאגרה̄ תיתיא אלאנפה̄ אנאנא ד̄נאפקא אלאנפאיהון ד̄עותריא והאוקא ד̄מאטאראייא עלה̄ לאנישתאלאט ולאניבאר על מאטאראייא לאנידיא ואבאתור מן זיוה̄ נאלבשיה̄ וכולהון עותריא מן נהוראיהון נישרון עלה̄ והייא זאכין ס——א

(j) Ferner bestimmte Hibil-Zīwā und sprach: „Der Anschrei des Lebens, der Anschrei des Mandā ḏHaijē und der Anschrei des großen, ersten Wortes sei gegen jeden Priester, der ohne das Pandāmā die Taufe vollzieht. Ihn wird die Ader der großen Quelle verfluchen, ihn verfluchen die Uthras Šilmai und Nidbai, die Hüter des Jordans, ihn verfluchen die Quelle | und die Palme, Jōkabar wird ihm Krone und Zeichen wegnehmen und ihn zur Natur[1]) des Ortes der Finsternis hinabstürzen.

Hingegen wird vor einem jeden Nāṣōräer, der das Pandāmā umhält, während er die Taufe vollzieht, die Ader der großen Quelle sich häufen, alles, was er tut, wird Bestand haben, alle Zufälle werden von ihm fernbleiben, die Finsternis wird vor ihm zusammengewickelt werden und sein Gewand bei uns verwahrt bleiben. Wenn er noch in seinem Körper weilt, können die Sieben keine Angst gegen ihn loslassen, | sondern hohe Kraft wird ihm gesandt werden. (k) Wenn er aus seinem Körper scheidet, wird die Wolke ihm entgegenkommen, die den Uthras entgegenkommt, die Angst der Wachthäusler wird keine Gewalt über ihn haben, und er wird an den Wachthäuslern nicht vorbeigehen[2]), Abathur wird ihn mit seinem Glanze bekleiden, und alle Uthras werden von ihrem Lichte über ihn legen“.

Und das Leben ist siegreich.

1) Vgl. Nöld., p. 136[2].

2) לאניבאר ist wahrscheinlich als Glosse zu לאנידיא in den Text hineingeraten.

(l) האזין מיצרא דמאצבותא דאתאת לאלמא האזין דציבה היביל זיוא לאדאם גאברא קאדמאיא ותנאטאר בדאריא לבהיריא זידקא דהואת כתיבא האזין מיצרא בדיואן דאינא ראבתיא דראמויא בר עקאימאת וכידבה באיאן היביל בר בריך יאואר האכא וזירה במא דנאצוראייא מן דיואן דנאפשיה דאנסא מן דיואן דראמויא בר עקאימאת; דהואת כתיבא בטיב מאתא דעשתיהכאת לואת האיונא בראתא דיאהיא ובאינאי בר זאכיא דלאגטיא ומאשריא עלה ודלא מאשאר עלה נירהוק מינה ולאניקרובלה והייא זאכין ס———א

(m) תום אמאר יאהיא אדאם בר סאם סאיויא כד ניפלאת לואתאי דיואן

(l) Dies ist die Verordnung[1]) *für die Taufe, die auf diese Welt gekommen ist. Hibil-Zīwā taufte mit ihr Adam, den ersten Mann, und sie blieb durch die Generationen für die Männer von erprobter Gerechtigkeit verwahrt.*

Diese Verordnung war niedergeschrieben in der Handschrift der „Großen Quelle“ des Rāmōiā, Sohnes der Eqaimath. Sie schrieb hier Baian Hibil, Sohn des Brīkh-Jāwar ab. Dann säte er sie aus unter hundert Nāṣōräer aus der | eigenen Handschrift, die er aus der Handschrift des Rāmōiā, Sohnes der Eqaimath, abgeschrieben hatte, die in der Ortschaft Ṭīb[2]) *geschrieben war und sich bei Haiōnā, der Tochter des Jahiā, und Bainai, dem Sohne des Zakiā, befand*[3]). *Die daran festhalten —*[4]), *wer nicht daran festhalten will, halte sich davon fern und nähre sich ihm nicht.*

Und das Leben ist siegreich.

(m) Ferner sprach Jahiā Adam, Sohn des Sām-Sāiōiā: Als die Handschrift des Rāmōiā, Sohnes der Eqaimath, die sich bei Haiōnā,

---

1) Das Ritual für die Taufe wird hier מיצרא genannt. מיצרא bedeutet eigentlich Grenze, vgl. Joh., S. 102. Auch das syrische ܬܚܘܡܐ hat den Sinn „Verordnung“ angenommen, vgl. PAYNE-SMITH, 4420 f. מיצרא findet sich in demselben Sinne auch Par. Diwan, Z. 60, 118.

2) Nach JACUT, *Geogr. Wörterbuch* III, p. 566 ein Städtchen zwischen Wāsiṭ und Chūzistān mit nabatäisch sprechender nabatäischer Bevölkerung. Diese soll angeblich nur in vorislamischer Zeit „ṣabisch“ gewesen, nachher zum Islam übergetreten sein. Die Gründung wird auf Seth, d. h. Šitil, zurückgeführt. JACUT weiß von Ṭīb allerhand Wunderdinge zu erzählen.

3) עשתיהכאת gehört zu שכח. Die Lesung דשתיכנאת in einigen Handschriften ist durch 61, 1 beeinflußt.

4) Der Nachsatz, etwa „der nehme sie“, ist ausgelassen, eine rhetorische Ellipse.

ד̄ראמויא בר עקאימאת ד̄שתיכנאת לואת האיונא בראתא ד̄יאהיא ובאינאי
בר זאכיא בנאיתה̄ וסאדארתה̄ כד̄ האזין ד̄הואת כתיבא ולאשאנית מינדאם
בנאוה̄ ס———א

---

der Tochter des Jahiā, und Bainai, dem Sohne des Zakiā, befand, mir in die Hände fiel, baute ich sie auf und ordnete sie, wie die ursprüngliche geschrieben war, und änderte in ihr nichts.

Zweiter Teil.

Die Totenmesse.

XXXII. [1]

[22] בשומאיהון דהייא רביא אסותא תיהויליא לדיליא פ׳ בר פ׳ת
האיאל כבאר ראזא רבא דזיוא ונהורא ועקארא דשריא על
פומאיהון דהייא קאדמאייא דמינה דילה הוא מאנדא דהייא דהו
עדא ופראש בעוצראיהון דהייא קאדמאייא דהינון פרישאייא הינון
ומשאבין הייא ס———א

האזא בותא קריא ולגוט פאנדאמא למאסיקתא ס———א

XXXIII.

בשומא דהייא מיא אנאתון הייא אנאתון מן אתרא דנפיש אתאיתון

XXXII. [1]

Im Namen des großen Lebens werde Heilung zu teil mir NN.

Mächtig und groß ward das große Mysterium des Glanzes, des Lichtes und der Herrlichkeit, das auf dem Munde des ersten Lebens ruht. Aus ihm ist Mandā d̲Haijē hervorgegangen, der durch den Sinn des ersten Lebens erkannte und einsah, daß es hervorragend ist.

Und gepriesen sei das Leben.

Lies dieses Gebet und fasse dein Pandāmā[2]) für die Totenmesse an.

XXXIII.

Im Namen des Lebens.

Lebendes Wasser bist du, du bist aus einem hehren Orte

---

1) Das Stück ist identisch mit VII.

2) Siehe oben p. 11².

ומן בית הייא עשתאפאיתון מיתיא מיא הייא מן בית הייא ניתון טאביא וניטאיבון ובישיא ניתיברון ובניא אלמא ניביהתון ונימרון דעתלאן אתרא באתרא דהייא דבאיין מינה מאשכיא ואמריא ומישתימיא בין ואשכאנין ואמארנין ושתמאנין מן קודאמאך דילאך מאנדא דהייא מאראיהון דאסאואתא עשתאפוייא מיא לתיביל נישתפיל בישא מן קודאם טאבא מיפאל מיא לארקא נישתביקלון האטאיון והאובון וסכילאתון ותיקלאתון ושאבאשאתון לראהמיא שומא דכושטא ולנישמאתא דהאזא מאסיקתא ולאבאהאתאן וראבאנאן ולאהאן ולאהואתאן דנפאק מן פאגראיהון ולדקאימיא בפאגראיהון ותימרון קאיאמין הייא בשכינאתון והייא זאכין ס——א

XXXIV.

האל הייא קאדמאייא דעניש קודאמאיכון לאהוא נוכראייא מן אלמיא דנהורא יאתיריא דעלאויא כולהון עובאדיא לזיוא האתיקא ולנהורא

---

gekommen, hast dich aus dem Hause des Lebens ergossen. Wie das lebende Wasser aus dem Hause des Lebens kommt, werden die Guten kommen und Gutes erhalten. Doch die Bösen werden gebrochen, und die Kinder der Welt werden beschämt werden. Jene sprechen: „Es giebt für uns einen Ort am Orte des Lebens, an dem die suchen, finden, die sprechen, erhört werden. So suchten wir denn und fanden, sprachen und wurden erhört vor dir | Mandā dHaijē, dem Herrn der Heilungen. Gleichwie das Wasser sich zur Tibil ergießt, sinke der Böse vor dem Guten nieder. Gleichwie das Wasser zur Erde fällt, mögen den Freunden des Namens der Kušṭā ihre Sünden, Vergehen, Torheiten, Strauchelungen und Irrungen erlassen werden, sowie den Seelen dieses Aufstieges, auch unseren Eltern, Lehrern, Brüdern und Schwestern, die aus ihrem Körper geschieden sind und die noch | in ihrem Körper weilen“.

Saget: Das Leben steht fest in seiner Škīnā, das Leben ist siegreich.

XXXIV.

Ja, für das erste Leben[1]), vor dem niemand war, das fremde aus den Lichtwelten, das erhabene, das über allen Werken steht, den uralten Glanz, das große erste Licht, das Leben, das aus dem Leben ward, die Kušṭā, die von je her am Anfange war.

---

1) Ist der Weihrauch, siehe die Schlußbemerkung und St. VIII.

רבא קאדמאיא ולהייא ולכושטא דהון מן הייא דהוא מן קודאם ברישא האל אבא דעותריא האתיקא ראמא כאסיא ונטירא האל יוזאטאק מאנדא דהייא ניבא דהייא דמהאויא שידקא ויאהיב סיברא ואהיד באואתא דרוהיא ונישמאתא באתרא דהייא האל האיאיון דאנאשיא כשיטיא ומהאימניא דשאלים ונפאק מן פאגראיהון ולדקאימיא בפאגראיהון ניסתכאר מינאיהון באבא דהאטאייא וניפתאלון באבא דנהורא וניתליפון בלאופא דהייא דליתלה פסאקא אנאתון מן תאם בון עלאן ואנין מן האכא ניביא עלאואיכון כולהון עביביא סאיפיא וכולהון ריהאניא באטליא לבאר מן ריהה דמאנדא דהייא דלאסאייף ולאבאטיל [23] לדאר דאריא ולאלאם אלמיא אדינקיא האטאייא והאוביא . וסכילאתא ותיקלאתא ושאבאשאתא ניסקא נישמאתא דהאזא מאסיקתא ניהזונה לאתרא דנהורא ולדאורא תאקנא ומשאבין הייא ס———א

האזין פוגדאמא קריא לריהא ורמיא לנורא והאיזאד קריא באואתא דמאסיקתא ס———א

Ja, für den Vater der Uthras, den alten, hohen, verborgenen, verwahrten.

Ja, für Jōzaṭaq Mandā d̲Haijē, den Sprudel des Lebens, der Schweigen zeigt und Hoffnung gewährt, der die Gebete der Geister und Seelen am Orte des Lebens bewahrt.

Ja, für das Leben | der wahrhaften, gläubigen Männer, die abgeschlossen haben und aus ihrem Körper geschieden sind und die noch in ihrem Körper weilen. Vor ihnen mag das Tor der Sünden geschlossen und ihnen das Tor des Lichtes geöffnet werden. Mögen sie der Verbindung mit dem Leben teilhaftig werden, für die es keine Trennung gibt. Betet ihr von dort her für uns, und wir werden von hier für euch beten. Alle Früchte gehen zu Ende und alle Düfte vergehen, doch nicht der Duft des Mandā | d̲Haijē, der nicht zu Ende geht und nicht vergeht in allen Zeitaltern und aller Ewigkeit. Mögen die Seelen dieses Aufstieges ohne Sünden, Vergehen, Verfehlungen, Strauchelungen und Irrungen emporsteigen und den Lichtort und die glänzende Wohnung schauen.

Und gepriesen sei das Leben.

Lies diesen Spruch über den Weihrauch und wirf ihn ins Feuer. Alsdann lies die Gebete der Totenmesse.

XXXV.

בשומא דהייא בית מישקאל איניא כארפיא ודראייא לאתרא דכולה הייא זיוא ונהורא ועקארא אתרא דבאיין מינה מאשכיא ואמריא ⟨מינה⟩ ומישתימיא ושאיליא מינה ומיתהיבלון יום ביום ושאייא בשאייא שיתא האזא באיינא מינאך מאראי מאנדא דהייא בותא נאפשא רבא ולאזוטא על גיויאתא האלין דארביך בורכאיין לארקא ועדאיהון פשאט למיציא ועלאייא שבאק צילמיא צוריא ופריכיא דטינא ואלאהיא קורקסא ועובאדיא באטליא בשומא דהייא רביא נוכראייא סהאד ניסתכאר מינאיהון באבא דהאטאייא וניפתאלון באבא דנהורא תיסאק שולתאן ובותאן ודנותאן קודאם הייא יאתיריא דעלאויא כולהון עובאדיא כולהין עדיא גנאב קודאמאך וכולהין עספיא כאדיב מיא ביארדנא זאכאיא קודאמאך לאיית מאנדא דהייא אבדיא אנין דכולהון האטאייא ואנאת מארא דכולה תיארותא

XXXV.

Im Namen des Lebens.

Ich wollte Augen, Schultern und Arme hochheben nach dem Orte, der ganz Leben, Glanz, Licht und Herrlichkeit ist, dem Orte, von dem man sucht und findet, man spricht und wird erhört, man bittet und es wird gewährt, Tag für Tag, Stunde für Stunde. Zu dieser Stunde richte ich an dich, mein Herr Mandā d̲Haijē, eine inständige Bitte, | groß und nicht klein, für diese Körper, die ihre Knie zur Erde beugten und ihre Hände nach der Mitte und oben hin streckten [1]). Sie verließen die Abbilder, Bildwerke und Götterschreine aus Ton, die Götter aus Klötzen und sonstige nichtige Werke und bezeugten den Namen des großen, fremden Lebens: Vor ihnen werde das Tor der Sünden verschlossen und ihnen das Tor des Lichtes geöffnet. Unsere Bitte, unser Gebet und unsere Unterwerfung steige empor vor das erhabene Leben, | das über allen Werken steht. Alle Hände stahlen vor dir, und alle Lippen logen . . . .[2]). Niemand ist sündenrein vor dir, Mandā d̲Haijē.

---

1) Vgl. Peterm. II, p. 463, Z. 12 f.

2) מיא ביארדנא paßt schlecht zu כאדיב. Die Stelle scheint verderbt zu sein, obwohl die Worte auch Qol 54, 20 stehen. „Sie täuschten“ oder „verleugneten das Wasser im Jordan“ soll hier schwerlich gesagt sein. Nöldeke's Auffassung Gram., p. 402 unt. scheint mir nicht richtig. „Rein“ von Wasser heißt nicht זאכאיא sondern דכיא, und die Lesung זאכאיא ist wohl die ursprüngliche. Sie ist, wie Nöldeke selbst hervorhebt, besser bezeugt als זאכאייא.

דאנאת מינאן מאן זאכילאן ודאנאת מזאכיאתלאן מאן מהאייבלאן בדין אלמיא לאתידנינאן ובסכילאתאן לאתיזלינאן ובעובאדיא דשיקרא דאבדין אלמיא ודאריא לאתישאתפינאן מידהא דהונאן אלמיא מיפאל לאנפאלנין על אגאנביא כושטא דילאך הואלאן רוהצאנא טאב תרוץ להייא ומיתרוץ לבניא אנאשא אנאת אמארת במימראך ופאקידתינאן בפוגדאמאך אנאתון בון מן תיביל ואנא עתילכון מן פיריא עלאייא אנאתון בון מן אתותיא הורדא עושא ותפאלא ואנא עתילכון מן מרומיא עלאייא אנאתון בון ביאמין ביסרא ואנא עתילכון ביאמין כושטא בון קאדמאייא ואשכון ניבון באתראייא ונאשכון בון ואשכא לנאפשאיכון ולראהמאיכון ולראהמיא ראהמאיכון

Wir sind Sklaven, die ganz Sünden, du bist der Herr, der ganz Vergebung ist. Wenn du mit uns bist, wer wird uns besiegen, wenn du uns freisprichst, wer wird uns verurteilen? Richte uns nicht nach dem Gerichte der Welten, verachte uns nicht wegen unserer Torheiten und mache uns nicht der Lügenwerke, die die Welten und Äonen verüben, teilhaftig. Die Welten stießen uns, doch wir fielen nicht. Zu Seiten deiner Kuštā hatten wir Vertrauen | gar sehr [1]). Vertraue dem Leben; willst du den Menschen vertrauen? [2]). Du sprachest mit deiner Rede und befahlest uns mit deinem Spruch: Betet ihr von der Tibil her, und ich werde euch aus den oberen Früchten gewähren. Betet ihr unterhalb des Rohres, des Sumpfes und der Fadheit [3]), und ich werde euch aus den oberen Höhen gewähren. Betet ihr mit der Rechten des Fleisches, und ich werde euch mit der Rechten der Kuštā gewähren. Die Früheren suchten und fanden, so werden auch die Späteren suchen und finden. | Suchet und findet für euch selbst, für eure Freunde, für die Freunde eurer Freunde und für die Freunde des großen Stammes des

---

1) Ich lese und verstehe die Worte jetzt anders, als ich es ZDMG LXI (1907), p. 696, 19 ff. getan habe. Die Mehrzahl der Handschriften hat על אגאנביא, und es ist eher anzunehmen, daß ein Abschreiber על אגאנביא zu dem ihm verständlicheren לאגאנביא machte als umgekehrt.

2) Sehr zweifelhaft. In תרוץ und מיתרוץ sind vielleicht Formen von רהץ enthalten. Aber der ganze Satz scheint nicht hierher zu gehören.

3) Zu חורדא vgl. Ǧawālīḳī's *Almuʿarrab*, p. 52 s. الحُرْدِيّ und Nöld., p. 60. עושא ist ܥܘܫܐ, das auch sonst zusammen mit „Rohr" genannt wird, vgl. Löw, *Pflanzennamen*, p. 343. Zu תפל vgl. Gesenius, *Handwörterbuch*[16], p. 886 b. Morg 259, 9, 5 steht תיפלא תיפלית parallel רוית רויתא.

ולראהמיא שורבא רבא דהייא אינאיכון ריקאן מן לואת לאניתכאמרא אנאת אבא דכולה עותריא ועצטונא דכולה נהורא וגופנא דכולה הייא ועלאנא רבא דכולה מאנדיא [24] דיאדית בלילביא ופארשית בעוצריא ומאישית בתיראתא בבדוניא תיתאייא דהשוכא וכך שאמשא שטיהא לקודאמאך אינאן לאך דילאך שקילא ועספאן לאך דילאך יאהבא תושביהתא ובירכתא שאבא שאייא דיומא ותלאת מאטאראתא דליליא דבאיין מינה מאשכיא ודשאיליא מינה מיתהיבלון דעל באבא עהידא קאיים באבא עהידא תיפתאלון באתרא דנהורא תיכפאר ותישקאל מינאיאן האטאיאן והאובאן וסכילאתאן ותיקלאתאן ושאבאשאתאן תירמיא בתאסניקיא דארקא ובבדוניא תיתאייא דהשוכא ותארמינאן ותאקמינאן בזאכאייא דלאו בהאיאביא וביאתיריא דלאו בהאסיריא קודאמאך מאנדא דהייא ניהזון טאביא וניטאיבון ובישיא ניתיברון ובניא אלמא ניביהתון ונימרון דעתלאן אתרא באתרא דהייא דבאיין מינה מאשכין ושאיליא מינה ומיתהיבלון

Lebens. Eure Augen sollen sich nicht leer von mir umwenden.

Du bist der Vater, der ganz Uthras, die Säule, die ganz Licht, der Weinstock, der ganz Leben, der große Baum, der ganz Mandās [1]) ist. Du kennst die Herzen, durchschaust die Sinne, befühlst die Eingeweide in den unteren Abaddons [2]) der Finsternis. Wie die Sonne | sind sie vor dir ausgebreitet. Zu dir sind unsere Augen emporgehoben, und dir spenden unsere Lippen Lobpreis und Segen: sieben Stunden des Tages und in den drei Vigilien der Nacht. Die bei ihm suchen, finden, denen, die von ihm erbitten, wird es gewährt. Dem, der vor verschlossenem Tore steht, wirst du das verschlossene Tor öffnen. Am Orte des Lichtes wirst du von uns unsere Sünden, Vergehen, Torheiten, Strauchelungen | und Irrungen wegwischen und fortnehmen und in die Höllen der Erde und die unteren Abaddons der Finsternis werfen. Erhebe uns und stelle uns auf als Schuldlose, nicht als Schuldige, als Vollwertige, nicht als Mangelhafte vor dir Mandā dHaijē. Die Guten sollen es sehen und Gutes finden, die Bösen sollen gebrochen und die Kinder der Welt beschämt werden. Jene sollen sagen: es giebt für uns einen Ort am Orte des Lebens, an dem die suchen, finden, denen, die erbitten, gewährt wird. Wir bitten, daß du von deinem

1) Hier wohl noch in appellativischer Bedeutung gebraucht: Wissen, γνῶσις.

2) Hebräisches אֲבַדּוֹן als Bezeichnung für die Unterwelt.

באיינין מן זיואך ומן נהוראך ומן צאותאך תישריא עלאן אנאת אסיא ד̄עלאויא אסאואתא ומדאליא ד̄עלאויא מדאלאואתא וזיוא ד̄עלאויא זיויא ונהורא ד̄עלאויא נהוריא ד̄פאהתית תיריא כושטא ומגאלילית ראזיא היכומתא ומהאוית גאמבארואתא בעוראשלאם סאדמית סאהריא ודאיויא ומאדיהית אלאהיא מן עכוראיהון נפיש שומאך ומשאבא שומאך דמותא אנאת ד̄הייא (1) ד̄הוית מן לאקאדמיא גופנא אנאת ד̄הוית באיאר עלא שומיא ועלא ארקא כד̄ אלמיא הון ועתיבריא ביריאתא* לגאטת ליגיטתא באלמיא ודאריא ורמית דירכא לאנאשיא כשיטיא ומהאימניא לאתרא ד̄הייא יאתביא רוהיא ונישמאתא כד̄ האיאביא וניקמון כד̄ זאכאייא בשומאך יוזאטאק מאנדא ד̄הייא אסמוכיא עדאיהון ד̄אנאשיא טאביא תיהויא אסותא ד̄הייא לנישמאתא ד̄האזא מאסיקתא וקאיאמין הייא בשכינאתון והייא זאכין ס———א

Glanze, deinem Lichte und deinem Schmucke etwas auf uns legest. Du bist der Arzt, der über den Ärzten, der Erheber, der über den Erhebern, der Glanz, der über den Glanzwesen, das Licht, das über den Lichtern steht. Du öffnest die Pforten der Kušṭā, offenbarest die Geheimnisse der Weisheit und zeigest Wundertaten in Jerusalem[2]). | Du sperrst die Dämonen und Dēws ab und stößest die Götter von ihren Tempeln weg. Groß ist dein Name, gepriesen dein Name. Du bist das Abbild des Lebens, der du von je her warst. Du bist der Weinstock, der du im Äther über dem Himmel und über der Erde warst. Als die Welten entstanden und die Geschöpfe geschaffen wurden, tatest du einen Griff an den Welten und Äonen und legtest einen Weg an für die wahrhaften und gläubigen Männer zum Orte des Lebens. Die Geister | und Seelen sitzen als Schuldige da und werden als Schuldlose aufstehen. In deinem Namen Jōzaṭaq Mandā d̲Haijē, ⟨die Hände der trefflichen Menschen zu stützen⟩ werde Heilung des Lebens den Seelen dieses Aufstieges zu teil.

Das Leben steht fest in seiner Škīnā, das Leben ist siegreich.

---

1) Im Texte הייא.

2) Das Wirken des Erlösers in Jerusalem, gewöhnlich ist es Anōš, wird GR 29, 4 ff.; 52, 24 ff.; Joh., S. 243 geschildert.

חאזא בותא ׳לכול טאבו אזלא זבאן לראהמיא אזלא זבאן למאסיקתא ולמאצבותא ולכול אסותא הע ולמאסיקתא אבאתאר ד̄קארית לפאנדאמא ומיא ד̄בותא ופוגדאמא ד̄ריהא בעיא אודין ותושביהאן ועלכון דילכון ומישקאל איניא ובית מישקאל איניא ושאוריא פיהתא ומאמבוהא וכלילא ואתנא למאסיקתא וקריא פוגדאמא ד̄מישא במינדאם דאכיא בכאפהא ד̄זגאויתא עו אנכא כד̄ היפא ומדאכיא וקריא מאסיקתא ס־־־־א

XXXVI.

[25] בשומא דהייא סאגידנא שאהאבאנא ומשאבאנא להאך מאנא רבא כאסיא קאדמאיא דהוא תשימא ותשין ותשא אלפיא רובאן שניא בשכינתא דנאפשיה באלהודה דלאהוא אתאלה צאותא לבאר מן האך מאנא רבא כאסיא קאדמאיא דהואבה ורבאבה תום סאגידנא שאהאבאנא ומשאבאנא להאך ניטופתא ראבתיא כאסיתא קאדמאיתא

Dieses Gebet eignet sich für alles Gute. Das eine Mal eignet es sich für eine Fürbitte, das andere Mal für die Totenmesse und die Taufe, auch für jede Heilung. Bei der Totenmesse, nachdem du über das Pandāmā, über das Wasser des Gebetes[1]*) und den Spruch über den Weihrauch gelesen, bete „Wir bekannten“ (= LXXV), „Lobpreisungen“ (= LXXVI), „Dich (Leben)“ (= LXXVII), „Beim Hochheben der Augen“ (= IX) und „Ich wollte die Augen hochheben“ (= XXXV), bereite dann das Pihtā und Mambūhā und den Kranz und lege sie für die Totenmesse hin. Dann lies den Spruch über das Öl. Dieses sei in etwas Reinem: einer Schale von Glas oder Zinn, die gewaschen und gereinigt ist. Dann lies die Totenmesse.*

XXXVI.

Im Namen des Lebens.

Ich verehre, verherrliche und preise jenen großen, verborgenen, ersten Mānā, der 999000 Myriaden Jahre in seiner eigenen Škīnā allein weilte, an den kein Genosse herangekommen war außer | jenem großen, verborgenen, ersten Mānā, in dem er weilte und groß wurde[2]).

---

1) Das Wasser für den Sakramentstrunk, das nach p. 88 mit Wein zu mischen ist.

2) Es könnte an sich auch heißen „durch den er entstanden und groß geworden war“, doch ist בגו hier wohl ebenso aufzufassen wie in der Kosmogonie GR 68 f. Vgl. auch 73, 8.

דמינה הון דהואת מא וארבין וארבא אלפיא רובאן שניא בשכינתא דנאפשה באלהודה דלאהוא תאלה צאותא תום סאגידנא שאהאבאנא ומשאבאנא להאך שאר גופנא רבא כאסיא קאדמאיא דהוא לואתאיהון תום סאגידנא שאהאבאנא ומשאבאנא להאך פירון גופנא רבא כאסיא קאדמאיא דהון מינה תמאנימא ותמאנאן אלפיא רובאן עותריא מינאיהון ומן האנאתון עותריא הוא עותרא הדא דהו פארצופא רבא דעקארא שומה זוט אהה וקאשיש אבאהאתה אפריש וגאליל ואמאר מאנדא דהייא עותרא מזארזא כול גאברא נאצוראיא כד יאתיב ניתאב ונימאר[1] מקאימיתון הייא קאדמאייא ופיהתא ניפתא אגזארתא תיהויא עלה מן בית הייא ואנא באנהורא דהייא מיתקאיאמנא והייא זאכין ס———א

XXXVII.

סאגידנא שאהאבאנא ומשאבאנא להאהע אנאנא כאסיתא ראבתיא

Dann verehre, verherrliche und preise ich jene große, verborgene, erste Niṭuftā, aus der jene entstanden waren, die 144000[2]) Myriaden Jahre in ihrer eigenen Škīnā allein weilte, an die kein Genosse herangekommen war.

Dann verehre, verherrliche und preise ich Šar, jenen großen, verborgenen, ersten Weinstock, der bei ihnen weilte.

Dann verehre, verherrliche und preise ich Pirūn, jenen | großen, verborgenen, ersten Weinstock, aus dem 880000 Myriaden Uthras entstanden. Aus ihnen und jenen Uthras entstand **ein** Uthra, dessen Name „das große Antlitz der Herrlichkeit" ist, der kleinste unter seinen Brüdern, der älteste unter seinen Vätern.

Mandā d̲Haijē, der gerüstete Uthra, lehrte, offenbarte und sprach: „Über jeden Nāṣōräer, der sitzend sagt 'du erstes Leben bist gefestigt'[3]) | und das Pihtā herstellt, wird die Verdammung aus dem Hause des Lebens kommen". Ich aber werde durch das Licht des Lebens gefestigt.

Und das Leben ist siegreich.

XXXVII.

Ich verehre, verherrliche und preise jene verborgene, große, erste Wolke des Lebens, aus der er[4]) im Verborgenen das

1) Ursprünglich wohl דכד מיתאב יאתיב נימאר.

2) Siehe oben p. 18[2].

3) Man soll nicht **sitzend** sagen מקאימיתון.

4) Vgl. XLI.

קאדמאיתא דהייא דמינה דילה פתא פיהתא בכיסיא ועהאבלון להייא כאסייא ולהייא רורביא קאדמאייא בכיסיא והייא זאכין ס—א

XXXVIII.

סיגדית ושאבאתה ליאוא זיוא דקאם ושאבא להאך מאנא רבא כאבירא דקאימיא ליאמינה ולסמאלה מא ⟨ארבימא⟩ וארבין וארבא אלפיא רובאן עותריא ואליף רובאן עותריא בניא נהורא סאגדיא ומשאבילון לפאסימכיא דזיוא קאם ופתא פיהתא בכיסיא ועהאבלון לבניא אנאשא וקאימה לשכינתה בכיסיא והייא זאכין ס———א

XXXIX.

סאגידנא שאהאבאנא ומשאבאנא להאך שותא כאסיתא דקרא יאואר בכיסיא באנה ואפרישה ותראצבה דהייא פאסימכא ואתא זיוא ונהורא ושרא ליאמינה ואתאת צאותא וערותא ושראת לסמאלה ובאיין הייא ⟨עותריא⟩ למיהיזיה לדמותה דיאואר זיוא

Pihtā schuf und es dem verborgenen Leben und dem gewaltigen, ersten Leben im Verborgenen gab.

Und das Leben ist siegreich.

XXXVIII.

Ich verehrte und pries Jāwar-Zīwā[1]), der dastand und jenen großen, gewaltigen Mānā pries, zu dessen Rechten und Linken 144000 | Myriaden Uthras stehen. Tausend Myriaden Uthras, Söhne des Lichtes, verehren und preisen die Leuchten des Glanzes. Er stand auf, schuf das Pihtā im Verborgenen, gab es den Menschenkindern und gründete seine Škīnā im Verborgenen.

Und das Leben ist siegreich.

XXXIX.

Ich verehre, verherrliche und preise jene verborgene Rede, die Jāwar im Verborgenen ausgerufen. Er erhellte sie und erläuterte sie und richtete an ihr des Lebens Leuchte auf. Glanz und Licht kamen und ließen sich zu ihrer Rechten, Schmuck und Erleuchtung kamen und ließen sich zu ihrer Linken

---

1) Die Handschriften des Qolastā haben alle יאוא, doch Morg 99, 11 hat יאואר, siehe auch das folgende Stück.

בזיואיהון דנאפשאיהון אפריש וגאליל ואמאר יאואר זיוא עותרא מזארזא כול גאברא נאצוראיא דבהאזא שותא כאסיתא נישתאייא שיתין וארבא האטאייא [26] ביומא נישביקולה באתרא רבא דנהורא ודאורא תאקנא ומשאבין הייא ס——א ·

XL.

סיגדית ושאבאתה לעוצאר דפתא פיהתא לעותריא כאסייא קאדמאייא דבליבאיהון יאתביא קאם עותריא כאסייא בשכינאתון ומשאבילון להייא רורביא בשכינאתון יאקריא בזיואיהון ושאנין בנהוראיהון סיגדית ושאבאתה להאך גופנא רישאיא קאדמאיא דגאוה מיא אופה עותריא ואלואתה פאסימכיא דנהורא בטולה יאתביא עותריא

---

nieder[1]). Das Leben[2]) wünscht, das Abbild des Jāwar-Zīwā[3]) in seinem eigenen Glanze zu schauen.

Jāwar-Zīwā, der gerüstete Uthra, lehrte, offenbarte und sprach: „Einem jeden Nāṣōräer, der in dieser verborgenen Rede reden wird, werden sie 64 Sünden täglich am großen Lichtorte und der glänzenden Wohnung vergeben“.

Und gepriesen sei das Leben.

XL.

Ich verehrte und pries Oṣar, der das Pihtā für die verborgenen, ersten Uthras schuf, die in ihrem Herzen[4]) sitzen. Die verborgenen Uthras stellten sich in ihren Škīnās hin und priesen das gewaltige Leben in seiner Škīnā, teuer in seinem Glanze, wundersam in seinem Lichte.

Ich verehrte und pries jenen herrlichen, ersten Weinstock, dessen Inneres Wasser, dessen Laub Uthras, dessen Ranken Leuchten des Lichtes sind. In seinem Schatten sitzen Uthras,

---

1) Doch wohl so, nicht zu seiner (Jāwars) Rechten, Linken. Siehe auch St. XLII.

2) עותריא ist zu streichen. Schon daß nicht ועותריא steht, ist auffällig. Ein Ängstlicher hat wohl הייא zu עותריא abzuändern gesucht, und dieses geriet dann neben הייא in den Text. Weiterhin p. 74, 5 fehlt denn auch עותריא in zwei Handschr.

3) Das ist wohl die verborgene Rede.

4) Wie es dasteht, muß man es so auffassen, daß sie in ihrem eigenen Herzen wohnen. Man kann nicht etwa das Suffix הון auf הייא beziehen. Doch nach dem Schlusse des Stückes ist es möglich, daß בליבאיהון aus בליבה mit Bezug auf עוצאר verderbt ist.

באנאנא ראבתיא דנהורא קאדמאיתא הוכה בעוצאר נהורא ועתינציב מאנא כאסיא ומשאבין הייא ס———א

XLI.

סיגדית ושאבאתה לעוצאר נהור יאואר רבא דהייא פתא פיהתא בכיסיא ועהאבלון להייא רורביא קאדמאייא בשכינאתון שאביתינון לשובא מאניא כאסייא יאקריא וסמיריא דהון מן אתראיהון ועתינציב מן בית גינזאיהון סיגדית ושאביתינון להייא רורביא קאדמאייא דעתינציב מן אתראיהון ועתינציב מן בית גינזאיהון דנאפשאיהון דהינון הוכה ורבוכה ודארכה ועתקאיאמכה ועשתאיוכה ועשתאבאכה ומשאביא ואמריא כול גאברא נאצוראיא דבהאלין פוגדאמיא כאסייא נישתאייא ניביא ונאשכא ונימאר ונישתמא שובא זיבניא ביומא ושובא האטאייא נישביקולה באתרא רבא דנהורא ודאורא תאקנא ומשאבין הייא ס———א

---

in der großen, ersten Lichtwolke. Sie weilten im Lichtschatz, und (in ihm) wurde der verborgene Mānā geschaffen.

Und gepriesen sei das Leben.

XLI.

Ich verehrte und pries den Lichtschatz, den großen Helfer des Lebens. Er schuf das Piḥtā im Verborgenen und reichte es dem gewaltigen, ersten Leben in seiner Škīnā.

Ich pries | die sieben verborgenen, teuren, verwahrten Mānās, die aus ihrem Orte entstanden sind, aus ihrem Schatzhause gepflanzt wurden.

Ich verehrte [1]) und pries das gewaltige, erste Leben, das aus seinem Orte gepflanzt, aus seinem eigenen Schatzhause gepflanzt wurde, das darin weilte [2]), wuchs, Sitz und Bestand hatte, verherrlicht und gepriesen wurde. Es preist seinerseits und spricht: „Ein jeder Nāṣōräer, der diese geheimen Reden | rezitiert, wird siebenmal am Tage suchen und finden, sprechen und erhört werden, und sieben Sünden wird man ihm am großen Lichtorte und der glänzenden Wohnung erlassen“.

Und gepriesen sei das Leben.

---

1) Vgl. Joh., S. 11 unt.

2) Nach Z. 1 könnte sich בה bei הוכה und den folgenden Verben auf den Lichtschatz beziehen.

XLII.

סאגידנא שאהאבאנא ומשאבאנא להאך שותא כאסיתא קאדמאיתא דעהאב יאואר בכיסיא באנה ואפריש ותראצבה דהייא פאסימכא ואמאר יאואר הואת ערותא ותושביהתא ואתא ⟨יאואר⟩ שרא צאותא בשכינתא דנאפשיה ואתא זיוא ונהורא ותריץ קודאמה ואתאת צאותא וערותא ושראת ליאמינה ובאיין הייא מיהיזיה לדמותה דיאואר זיוא בזיואיהון לשאבוהיא לבותא ותושביהתא דקרונון לשילמאי ונידבאי עותריא תרין פאדיברה דמאנדא דהייא ואמאר יאואר כול נאברא נאצוראיא דבהאזא בותא כאסיתא נישתאייא שובא זיבניא ביומא ושובא האטאייא נישביקולה ביומא וקאיאמין הייא בשכינאתון והייא זאכין ס———א

XLIII.

[27] מקאימיתון הייא קאדמאייא דעניש קודאמאיכון לאהוא נוכראייא

XLII.

Ich verehre [1]), verherrliche und preise jene geheime, erste Rede, die Jāwar im Verborgenen hergab. Er erläuterte sie und erklärte sie und richtete an ihr des Lebens Leuchte auf. Jāwar sprach: „Erleuchtung und Lobpreis fanden statt. Schmuck kam [2]) und legte sich über ihre (der Rede) eigene Škīnā. Glanz und Licht kamen und richteten sich vor ihr auf [3]). Schmuck | und Erleuchtung kamen und ließen sich zu ihrer Rechten nieder“. Das Leben wünscht, das Abbild des Jāwar-Zīwā in seinem Glanze zu schauen, Gebet und Lobpreisung zu verrichten, die es Šilmai und Nidbai, den beiden Uthras, den Gesandten des Mandā dHaijē, zugerufen hatte.

Jāwar sprach: „Einem jeden Nāṣōräer, der dieses verborgene Gebet siebenmal täglich hersagt, wird man sieben Sünden täglich erlassen“.

Das Leben steht fest in seiner Škīnā, das Leben | ist siegreich.

XLIII.

Du stehst fest, erstes Leben, vor dem niemand da war, fremdes aus den Lichtwelten, erhabenes, das über allen Werken

---

1) Vgl. St. XXXIX.

2) Wie der Vergleich mit XXXIX zeigt, ist יאואר zu streichen.

3) ות——ץ steht für וצת——ץ.

מן אלמיא דנהורא יאתיריא דעלאויא כולהון עובאדיא לזיוא האתיקא
ולנהורא קאדמאיא ולהייא דהון מן הייא ולכושטא דהוא מן קודאם
ברישא קאיאמית מאנדא דהייא לבהיראך האזין הו דגליתלאן מן
נהור סידרא ומן פתא עוצרא ומן עוצאר קאדמאיא ומן עוצאר
נהורא ניאהא וסימאכא רבא דהייא דבאנהורה נאהור ומאנהאר
נהורה הוא ופתא ומלא ונפאק בסאגיא האילא ועתראוראב בראבות
מאנדא כבאר בזיוא ומלא באנהורא דמן דימאת הייא הוא דמו
שאנאי כין בהית אלמיא דעניש לדמותה לאהזא לזיוה ועקארה
קאיים כושטא לראהמה ומאנדא דהייא לבהירה
דבהארת ואפיקתינאן מן אלמא דסינא קינא ופלוגיא ואקימתינאן
בדירכיא דכושטא והאימאנותא דניקום ונישאבא לאתרא כאסיא

---

steht, über dem uralten Glanz, über dem ersten Licht, über dem Leben, das aus dem Leben ward, über der Kušṭā, die von je her am Anfange war.

Du stehst fest, Mandā dHaijē, für deine Auserwählten. Dies ist es, was du uns aus dem Buche Nhūr, aus dem Schatze Ptā, aus dem ersten Schatze und aus dem Schatze | des Lichtes offenbart hast [1]). Große Ruhe und Stütze des Lebens, die durch ihr Licht leuchtet und deren Licht erleuchtet. Er ward, wurde geschaffen und wurde voll, er zog aus mit großer Kraft und wurde gewaltig durch die Größe der Erkenntnis. Er ward groß an Glanz, voll von Licht, das aus der Träne des Lebens entstand, von wundersamer Gestalt, fest. Die Welten waren beschämt, daß niemand seine Gestalt, seinen Glanz und seine Herrlichkeit sah.

Kušṭā steht fest für ihre Freunde,
Mandā dHaijē für seine Auserwählten.

Du hast uns auserwählt und herausgeholt aus der Welt des Hasses, der Eifersucht und der Zwietracht, hast uns auf den Pfaden der Kušṭā und des Glaubens aufgestellt, damit wir dastehn und den verborgenen und verwahrten Ort preisen.

Wer von diesem Pihtā und dieser Schöpfung [2]) nimmt, wird

---

1) סידרא „Reihe" paßt schlecht, man hat es im Sinne „Buch" zu nehmen, daher läßt sich nicht דעתיגליתלאן „der du uns offenbart wurdest" lesen. Hierbei stände auch vorher אנאת, nicht הו. Mit dem „Schatz" scheint hier auch schon, wie beim Titel des Hauptwerkes der Mandäer גינזא, ein Buch gemeint zu sein.

2) Siehe die Einleitung.

ונטירא דניסאב מינה מן האזין פיהתא ובריתא אדינקיא האטאייא ניהויא באתרא דנהורא ודאורא תאקנא והייא זאכין ס——א

ניבזיא דפיהתא הינון ס——א

XLIV.

ביריאויש כאנא דמיא הייא נבאט ניבטא קאדמאיא צוריך זיוא רבא דהייא יאתיריא הייא לנישמאתא דהאזא מאסיקתא ומשאבין הייא ס——א

האזין ניבזא דמאמבוגא הו ער לנישמאתא קארית כד דכתיב קריא ער נישימתא האד הע אמור להאזא נישימתא דפלאן ס——א

XLV.

שומאך יאתיר הייא אסגיא עקארא נפיש נהורא אבאר טאבא שאכין ראזא קאדמאיא הייא דהון מן הייא וכושטא דהוא מן קודאם

---

sündenlos am Lichtorte und an der glänzenden Wohnung dastehn.

Und das Leben ist siegreich.

Dies sind Stücke vom Pihtā.

XLIV.

Biriawiš, der Behälter lebenden Wassers, Nbaṭ, der erste Sproß, der große Ausfluß des Glanzes | von Seiten des Lebens [1]). Überreich ist das Leben für die Seelen dieses Aufstieges.

Und gepriesen sei das Leben.

Dies ist ein Stück für den Trunk. Wenn du über (*mehrere*) *Seelen liest, so lies wie geschrieben steht, wenn die Seele Einer ist, so sage „für diese Seele des NN“.*

XLV.

Dein Name ist erhaben, Leben, groß ist die Herrlichkeit, reich das Licht. Der Gute drang durch, der Gründer | des ersten Geheimnisses [2]), das Leben, das aus dem Leben ward, die Kušṭā, die von je her am Anfange war.

---

1) Da bei נבאט ניבטא קאדמאיא Qol 12, 29, 58, 30 נבאט sicher ein Name ist, kann ich mich nicht entschließen, hier נבאט als Verb aufzufassen (Biriawiš, der Behälter lebenden Wassers, sproß empor, der erste Sproß . . . .), obwohl bei נבאט als Namen die Worte ganz abgerissen dastehn. Die Lesung בנבאט paßt gar nicht.

2) Siehe oben p. 35[1].

ברישא האזין הו מאמבוהא ד̄הייא ד̄נבא מן אתרא ד̄הייא ד̄נישתיא מינה מן האזין מאמבוגא ד̄הייא ד̄אבאר הייא ושכאן הייא ועתקאיאם בית הייא ד̄אבאר אלמיא ואתא בזא רקיהא ועתיגליא האויתינאן אינא[1] ד̄עניש לאהזאת ואשמיתינאן עודנא[1] ד̄בר [28] אנאשא לאשימאת אפיקתינאן מן מותא ולאפתינאן בהייא אפיקתינאן מן השוכא ולאפתינאן בנהורא אפיקתינאן מן בישא ולאפתינאן בטאבא האויתינאן עוהרא ד̄הייא ואדריכתינאן דירכיא ד̄כושטא והאימאנותא ד̄ניתון הייא ונידהונה למותא וניתיא נהורא ונידיהייה להשוכא וניתיא טאבא ונידיהייה לבישא עתארוביא האמרא במיא ניתאראב כושטאך וזידקאך והאימאנותאך בכולהון ראהמיא שומאך ד̄כושטא ומשאבין הייא ס——א

האזין ניבזא ד̄מאמבוגא הו שאויא פיהתא ומאמבוהא ואתנא למאסיקתא והאיזאך שאויא כלילא ד̄אסא ס——א

Dies ist der Quell des Lebens, der aus dem Orte des Lebens emporsprudelte, damit wir aus diesem Quell des Lebens trinken. Er drang durch das Leben, gründete Leben[2]) und erhielt Bestand im Hause des Lebens. Er drang durch die Welten, kam, spaltete das Firmament und offenbarte sich.

Du zeigtest uns, was niemandes Auge geschaut, du ließest uns hören, was keines Menschen Ohr | gehört. Du holtest uns aus dem Tode und verknüpftest uns mit dem Leben, du holtest uns aus der Finsternis und verknüpftest uns mit dem Lichte, du holtest uns aus dem Bösen und verknüpftest uns mit dem Guten. Du zeigtest uns den Weg des Lebens und ließest uns die Pfade der Wahrheit und des Glaubens wandeln. Das Leben komme und verdränge den Tod, das Licht komme und verdränge die Finsternis, der Gute komme und verdränge den Bösen. Wie sich der Wein mit dem Wasser mischt, so mische sich | deine Wahrhaftigkeit, deine Gerechtigkeit und dein Glaube mit allen, die deinen Kušṭā-Namen lieben.

Und gepriesen sei das Leben.

Dies ist ein Stück für den Trunk. Stelle Pihtā und Mambūhā her und stelle sie für die Messe hin. Dann stelle den Myrtenkranz her.

1) Lies ד̄אינא und ד̄עודנא.

2) Nicht sicher, doch kann hier שכאן schwerlich in anderem Sinne gebraucht sein als einige Zeilen vorher.

XLVII. [1]

זהירא ומזאהרא מיניליא דנהורא לנישמאתא דהאזא מאסיקתא זהירא ומזאהרא וזריזא ומזארזא ומנאיא ויאיא כד כלילא בראזיא תריץ ברישאיין דהאלין נישמאתא דהאזא מאסיקתא אלמא לבאבא רבא דבית אבאתור ניפתאלון באבא רבא דבית אבאתור ונישכינונין בשכינתא דאבאתור וניגאטרונין במאניא כאסייא ונטיריא ומשאבין הייא ס——א

האלין תרין באואתא פוגדאמיא דכלילא דמאסיקתא·הינון ס——א ·

XLVIII.

בשומא דהייא אסגיא מאנדא דהייא לכוכביא היזוא שרא [29] עסיריא לאף לאופא דלאפסאקא דליתלה סאכא ומיניאנא במאלאלא דנפאק מינה מן האתאם בהית כולהון אלמיא עובאדיא דבאיתא עהאמבאל ושראראו הוא לבניא שורבא רבא דהייא נצאב ניצובתא ונהית

XLVII.

Gesichert, wohlgesichert sind die Worte des Lichtes für die Seelen dieses Aufstieges. Gesichert, wohlgesichert, gerüstet, wohlgerüstet, prächtig und schön, wenn der Kranz mit Mysterien auf dem Haupte der Seelen dieses Aufstieges aufgerichtet ist bis zum großen Tore des Hauses des Abathur. Das große Tor des Hauses des Abathur wird ihnen geöffnet werden. Man wird sie | in der Škīnā des Abathur wohnen lassen und in verborgenen, wohlverwahrten Gewändern bewahren.

Und gepriesen sei das Leben.

Diese beiden Gebete sind Sprüche über den Kranz bei der Totenmesse.

XLVIII.

Im Namen des Lebens.

Mandā ḏHaijē ging zu den Sternen des (schönen) Aussehens [2]. Er befreite die Gefangenen [3], knüpfte das unzerreißbare Band, das ohne Ende und Zahl ist. Durch die Rede, die | von dort her aus ihm herauskam, wurden alle Welten beschämt, verdarben die Werke des Hauses, ward Sicherheit den

---

1) XLVI = V, siehe oben, p. 8.

2) היזוא heißt „Ansehen, Aussehen“ besonders schönes Aussehen, vgl. GR 10, 6; Joh. 110, 3. Dieser Sinn liegt wohl auch hier vor.

3) Die Seelen, die auf den Sternen festgehalten werden.

לתיביל עדא דבישותא דמארא דבאיתא כיבראת עלאואיהון כד כיבראת עלאואיהון בישותא אדיק זיוא ועתאהזילון מן פיריא עלאייא האילא ושומא דיאתירא דכולה הייא עתיגליא עלאואיהון ומן זיוה פראש עלאואיהון ועתגאלאלון מאנדא דהייא לכולהון ראהמיא שומא דכושטא לאתרא דכולה האיאביא ומאראיהון דאלמיא דהיזיויא עהאמבאל ולאעשתאוון עשתרא מן כארסאואתון על עסיריא אדא עסיריא עשתרון והאטאיון והאובון עשתביקלון הא עשתרילון מיפאק מן פאגראיהון ומארה דבאיתא דהיזיויא עהאמבאל מן סידראיהון ולאעתיתלון למאטוייא הוא שומא דאבאתור עלאואיהון ושומא דיוזאטאק מאנדא דהייא הוא ועתימליא ועתיגליא לראהמיא שומה ‹ניהויא שומה› ולנישמאתא דהאזא מאסיקתא ניהויא שומה. והייא זאכין ס——א

פוגדאמא דמאסיקתא הו קריא על מישא דאכיא במינדאם ואתנא לקודאמאד וקריא מאסיקתא ס——א

Söhnen des großen Stammes des Lebens. Er pflanzte eine Pflanzung und stieg zur Tibil hinab. Er erkannte, daß die Bosheit des Herrn des Hauses groß gegen sie war. Als die Bosheit gegen sie groß war, schaute das Glanzwesen hin und erschien ihnen aus den oberen Früchten. Die Kraft und der Name des Erhabenen, der ganz Leben ist, offenbarte sich ihnen, und ein Teil seines Glanzes breitete sich über sie. Mandā ḏHaijē offenbarte sich allen Freunden des Namens | der Kušṭā am Orte, der ganz von Schuldigen bewohnt ist. Als die Herren der Welten ihn erblickten, verdarben sie und vermochten nicht sich von ihren Thronen frei zu machen[1]). Er ging an den Gefangenen vorbei, da wurden die Gefangenen befreit, und ihre Sünden und Vergehen wurden ihnen erlassen. Ja, es wurde ihnen freigegeben, ihren Körper zu verlassen. Als die Herren des Hauses ihn erblickten, verschwanden sie aus ihren Reihen und vermochten nicht hinzugelangen. Der Name Abathurs ruhte auf ihnen, der Name | des Jōzaṭaq Mandā ḏHaijē erfüllte sich und offenbarte sich den Freunden seines Namens. Auch auf den Seelen dieses Aufstieges ruhe sein Name.

Und das Leben ist siegreich.

Dies ist der Spruch der Messe. Lies ihn über reines Öl in etwas [Reinem], stelle es vor dich hin und lies die Messe.

1) Hier liegt wohl auch wie weiterhin eine Form von סרא, nicht etwa von סרח vor, danach ist עשתרא nicht in Ordnung.

XLIX.

בשומא דהייא נוכראייא האזין זיוא ונהור הייא מיפאק רוהא ונישימתא מן פאגרא ועתלאבושיא נישמאת הייא באלבוש הייא האדינאת הייא דמות הייא דמן דימאת הייא הואת בהייא באראייא בהאוראראן וכארכאואן זיוא בעוצאר נהורא ניאהא וסימאכא רבא דהייא בהייא דהון מן הייא וכושטא דהוא מן קודאם ברישא הייא הינון בשכינאתון ונהורא רבא בזאכאואתא כד עניש עניש מן פאגרה נאפיק ואתיא אלאנפה שאבא דמאואתא דאלאהותא ועניש עניש לדילה קאיים ואתיא צאורעיל שארויא דשאריא רוהא ונישימתא מן פאגרא לעייל מן · עובאדיא עלין קאיים בלבושיא דיוזאטאק מאנדא דהייא ⟨דשאריא⟩ ונאסיב מינה האוראראן וכארכאואן זיזא מא דבה דפאגרא ותלאבאש בלבושיא דיוזאטאק מאנדא דהייא לבוש על לבוש לאבשא

XLIX.

Im Namen des fremden Lebens.

Dies ist der Glanz und das Licht des Lebens.

Wenn Geist und Seele aus dem Körper scheiden und die Seele des Lebens sich mit dem Gewande des Lebens bekleidet . . . .[1]) das Abbild des Lebens, das aus der Träne des Lebens ward, beim äußeren Leben, bei Hauraran-Karkawan-Zīwā, beim Lichtschatz, der großen Ruhe und Stütze des Lebens, beim Leben, | das aus dem Leben ward, der Kušṭā, die von je her am Anfange war. Das Leben ist in seiner Škīnā, das große Licht in den Siegen.

Wenn irgend jemand seinen Körper verläßt, kommen ihm die sieben Gestalten der Gottheit entgegen, und jeder stellt sich bei dem ihm Gehörigen auf. Der Löser Ṣaurēl kommt, der Geist und Seele vom Körper löst, er steht über jenen Werken mit den Gewändern des Jōzaṭaq Mandā d̠Haijē da[2]). | Hauraran-Karkawan-Zīwā nimmt von der Seele was an ihr

1) Ich kann mit האדינאת oder האדינ·את nichts anfangen. Es erinnert an האדינו Nöld., p. 90, 10, und vielleicht ist auch האדין darin enthalten. Aber was sollte die Endung sein? Von dem Worte, das ursprünglich dastand, hängt vielleicht das ב an den folgenden Nomina ab.

2) Im zweiten דשאריא sehe ich eine irrtümliche Wiederholung aus der vorhergehenden Zeile. Auch sonst scheint der Text nicht in Ordnung zu sein. Besonders wegen der Worte לעייל מן עובאדיא עלין bin ich unsicher, vgl. auch Qol 30, 17. לעייל ist auch die gewöhnliche Schreibung bei den Zitaten in den anderen Ritualen.

ולבוש על לבוש מיתלאבשא כד לבושיא [30] דיוזאטאק מאנדא דהייא לאבשא תאם אהכא האדיא סאהקא דאיצא גאיא ומיתפארפא על עקאר גיוא שאריא עקארא וליהויא אזלאבה באלבושיא דיוזאטאק מאנדא דהייא שיביאהיא בדוכתאיהון דהיזויא בהית מלון בגורמאיזאיון ושקאף לתארבאציא האדיאיון ואמריא עואי על שיביאהיא דהינון הון האיאביא ועובאדיא עדאיהון הון בזאכאייא ואמריא כמא יאייא האזין זיוא וכמא תאקון האזין נהורא וכמא באסימא האזין צאותא וכמא שאנאי האזין דמותא ואמריא מן האזין זיוא מאן נאלבישינאן ומן האזין נהורא מאן ניכאסינאן ומן האזין צאותא מאן נישריא עלאן ומן האזין דמותא מאן נאדיא אלאנפאיאן מן קבאל דיאייא ונאהור ותאקון ולאיית עובאדיא באלמא האזין דלה דילה דאמין ואמריא כמא טאב כושטא לטאביא

---

an Körperlichem ist[1]). Sie kleidet sich[2]) mit den Gewändern des Jōzaṭaq Mandā ḏHaijē. Kleid über Kleid zieht sie an, Kleid über Kleid legt sie an. Wenn sie die Kleider des Jōzaṭaq Mandā ḏHaijē anzieht, da lacht sie, freut sich, hüpft, springt, ist stolz und wohlgemut über die herrliche Ehre * * * * * ruht Ehre[3]). Sie wandelt in den Kleidern[4]) des Jōzaṭaq Mandā ḏHaijē. Als die Planeten sie von ihrem Orte aus erblickten, schämten sie sich, ballten | die Fäuste, schlugen auf die Vorhöfe ihrer Brust und sprachen: „Wehe über die Planeten, daß sie unterlagen, während die Werke ihrer Hände siegreich waren“. Ferner sprechen sie: „Wie schön ist dieser Glanz, wie hell dieses Licht, wie lieblich dieser Schmuck, wie wundersam dieses Bild“. Ferner sprechen sie: „Wer wird uns mit diesem Glanze bekleiden, wer wird uns mit diesem Lichte bedecken, wer wird von | diesem Schmucke auf uns legen, wer wird etwas von diesem Bilde an unserem Antlitz vorbeiführen? Denn schön, leuchtend und hell ist es[5]), und es gibt keine Werke in dieser Welt, die ihm gleichen“. Ferner sprechen sie: „Wie gut ist die Kušṭā für die Guten und Mandā ḏHaijē für

---

1) Ich beziehe מינה und דבה auf die Seele. Damit fällt auch die grammatische Schwierigkeit weg, die NÖLDEKE's Auffassung Gram., p. 330 bietet.

2) Lies ותיתלאבאש.

3) Siehe oben, p. 38[8].

4) Es sollte אזלאבון dastehn, aber der Fehler scheint ursprünglich zu sein, denn er ist im Folgenden mehrfach wiederholt.

5) Das Gesamtbild.

ומאנדא דהייא לכולהון בהיריא דקאימיא בפאגראיהון ומיתאפרישיא בשומא דהייא וליהויא אזלאבה באלבושיא דיוזאטאק מאנדא דהייא אדין על עובאדיא עלין על עדאיהון דשיביאהיא כולהון אזלית ומאטית מאטארתא דאבאתור האתיקא ראמא כאסיא ונטירא תאם תריץ מוזאניא ואקאמה מישתאיליא רוהיא ונישמאתא על שומאיין ועל רושמאיין וביריכתין ומאצבותין ומינדאם דבה אלאת נישימתא דפלאן לבית אבאתור ויאהבאת שומה ורושמה וביריכתה ומאצבותה ומינדאם דבה נישמאתא דאבאהאתאן רֽשימא ברושמא דהייא ושומא דהייא ושומא דמאנדא דהייא מאדכאר עלאואיין אילון במוזאניא אייל עובאדיא ואגריא תיקלון שאלמאניא אלון רוהא מן נישמתא אפקונין בזאכאייא אנפיק זיוא מן זיוה דאבאתור אלבשונין ואיתון נהורא כאסונין לבוש על לבוש לאבשא ולבוש על לבוש מיתלאבשא כד לבושיא דאבאתור לאבשא תאם אהכא האדיא סאהקא דאיצא

alle Auserwählten, die in ihrem Körper stehen und im Namen des Lebens Aufklärung suchen. Sie wandelt in den Gewändern des Jōzaṭaq Mandā d̲Haijē, sie zieht an jenen Werken vorbei, an den Händen aller Planeten [1]).

Ich ging hin und gelangte zum Wachthause des alten, hohen, verborgenen, verwahrten Abathur. Dort | ist die Wage aufgerichtet, und vor ihm werden Geister und Seelen nach ihrem Namen, ihrem Zeichen, ihrem Segen, ihrer Taufe und was sonst an ihnen [2]) ist ausgefragt. Die Seele des NN trat in das Haus Abathurs ein und gab ab ihren Namen, ihr Zeichen, ihren Segen, ihre Taufe und was sonst an ihr ist. Die Seelen unserer Väter sind mit dem Zeichen des Lebens gezeichnet; der Name des Lebens und der Name des Mandā d̲Haijē ist über sie ausgesprochen. Man brachte sie in die Wage, | man brachte Werke und Lohn hinein und wägte sie. Von den Vollkommenen trat der Geist mit der Seele ein, und man ließ sie sündenrein heraus. Sie brachten Glanz vom Glanze des Abathur heraus und bekleideten sie damit, brachten Licht und bedeckten sie damit. (Die Seele) zieht Gewand über Gewand an, legt Gewand über Gewand an. Wenn sie die Gewänder des Abathur

1) In den folgenden Absätzen steht hinter den Worten אזלאבה באלבושיא דיוזאטאק מאנדא דהייא nichts mehr, und wie beim verwandten Stück p. 80, 8 f. scheint auch hier etwas Fremdes hergeraten zu sein. אדין dürfte für אדיא stehen; die Endungen יא und ין werden oft fehlerhaft vertauscht, vgl. Joh., p. XII.

2) Im Texte: „an ihr“, an der Einzelseele.

גאיא ומיתפארפא על עקאר גיוא שאריא עקארא וליהויא אזלאבה באלבושיא דיוזאטאק מאנדא דהייא ואזלית ומאטית מאטארתא דארבא גובריא בניא שלאמא עין האי שום האי זיו האי נהור האי עניש עניש מן זיוה מאלבישלה ועניש עניש מן נהורה [31] מכאסילה לבוש על לבוש לאבשא ולבוש על לבוש מיתלאבשא כד לבושיא דבניא שלאמא לאבשא תאם אהכא האדיא סאהקא דאיצא גאיא ומיתפארפא על עקאר גיוא שאריא עקארא וליהויא אזלאבה באלבושיא דיוזאטאק מאנדא דהייא ואזלית ומאטית האפיקיא מיא אהפא מיא אבאר זיוא שרא שומה בגו שכינתה יאקיר בהיר קרא לנאפשיה ואמאר הייא אנא דילכון דעל שומאיכון דילכון אתית מן אלמא דפתאהיל ומן בינאתאיין דמהאשאבאתא בישאתא ומן אתותיא כורסיא דאבאתור אתיקא דנאפיק ואתיא אלאנפה דהאזא נישימתא דפלאן צוריך הו זיוא רבא דהייא גאברא דעל שכינאתא שריא ועל שכינאתא שריא שומה לאגיטלה בפראס

---

anlegt, da lacht sie und freut sich, hüpft und springt, ist stolz und wohlgemut über die herrliche Ehre * * * * * ruht Ehre. Sie wandelt in den Gewändern des Jōzaṭaq Mandā d̲Haijē.

Ich zog hin und gelangte zum Wachthause der vier Männer, der Söhne des Heils, Īn-Hai, Šum-Hai, Zīw-Hai, Nhūr-Hai. Jeder einzelne bekleidet die Seele mit seinem Glanze, jeder einzelne bedeckt sie mit seinem Lichte. | Gewand über Gewand zieht sie an, Gewand über Gewand legt sie an. Wenn sie die Gewänder der Söhne des Heils anlegt, da lacht sie und freut sich, hüpft und springt, ist stolz und wohlgemut über die herrliche Ehre * * * * * ruht Ehre. Sie wandelt in den Gewändern des Jōzaṭaq Mandā d̲Haijē.

Ich zog hin und gelangte zu den Wasserbächen. Er verdeckte das Wasser [1]). Das Glanzwesen drang durch, sein Name ruhte in seiner Škīnā. Teuer, Auserwählt | nannte es sich. Es sprach: „Leben, Dein bin ich. Deines Namens wegen kam ich aus der Welt des Ptahil, aus der Mitte der bösen Pläne und unterhalb des Thrones des alten Abathur“. Er zieht aus und kommt dieser Seele des NN entgegen, ein Ausfluß des großen Glanzes des Lebens ist er, der Mann, der über den Škīnās ruht,

---

1) Hier haben einige Handschriften הפא, ebenso bei אהפא ניסבה לזיואיהון דאלמיא ודאריא Qol 52, 25 f. Bei הפא ניסבה לזיואיהון דמיביאחיא GR 247, 20 steht nur diese Lesung. Danach ist אהפא = הפא (חפא) „verdecken“, und das paßt dort ganz gut. Hier jedoch nicht ganz, und die Stelle ist kaum in Ordnung.

יאמינה ומאשלימלה לתרין עותריא בניא נהורא לאדראתאן ויאדראתאן האד מאנדא והאד עוצאר ואדראתאן ויאדראתאן מאשלימילה לתרין עותריא לעוצאר האי ופתא האי דפאהתיא פיהתא דהייא ונאצביא ניצבתא דנהורא ושאכניא דמותא קאדמאיתא דבית הייא ארימלה כנאף הייא אילו באדמו הייא אסמכו דוכתא דזיו כד נהור יאקיד ואזלאת רוהא דפלאן והואת כד זאן נישמתא ועתקאימאת בית הייא והייא זאכין ס——א

L.

אשאר צבאן צאבוהא ביאלוז יאלוז דאינאיהון האמאמולאי שום כסאסאר האמאמולאי אמיר זריא נטיר טמיר דכיא עדא קינא

---

dessen Name über den Škīnās ruht. Er faßt die Seele an der Fläche der Rechten und übergibt sie den beiden Uthras, den Söhnen des Lichtes, Adatan und Jadatan, eines Wissens, eines Sinnes [1]. Adatan und Jadatan übergeben sie den beiden Uthras, Oṣar-Hai und Ptā-Hai, die die Schöpfung des Lebens schaffen [2], die Pflanzung des Lichtes pflanzen und das erste Abbild des Hauses des Lebens gründen. Sie erhoben ihr | den Arm des Lebens, sie führten sie in das Abbild des Lebens ein [3], sie stützten sie an der Stätte, an der Glanz wie Licht flammt. Der Geist des NN ging hin, wurde wie die Seele und fand Bestand im Hause des Lebens.

Und das Leben ist siegreich.

L. [4]

Recht taufte mich der Täufer bei Jaluz Jaluz, deren Augen hamamulai, der Name des Ksasar hamamulai, gesprochen, gerüstet [5], behütet, geborgen und rein. Er kannte das Nest, aus

---

1) Siehe oben, p. 42n.

2) Siehe die Einleitung.

3) Vom Abbilde höherer Wesen ist in den mandäischen Schriften oft die Rede, vgl. Brandt, Rel., p. 29; Schr., p. 137[2]. Das „Abbild des Lebens" wird als weibliches Wesen angesehen; GR 294 ist es die Mutter des Jōšamīn. Hier ist der Ausdruck nicht so konkret gefaßt. Vgl. auch p. 86,4, wo die Seele selbst zum Abbild des Lebens wird. Die Sätze stehen in etwas anderer Form GL 37,23.

4) Das Stück besteht aus abgerissenen schwer verständlichen, wohl auch stark entstellten Sätzen.

5) Ich vermute זריז statt זריא.

דמינה הוא עלא שומה הוא שומיא עלא ארקא הוא עקארה על עוצאר בעוצאר הון הייא רביא עתימלון בעקארון על עוצטאל גמיר יאתיבנא ועל כאנא רבא דיוכאבאר הייא לאתותיא גופנא דקאיים עלאוי תושביהאת הייא קאימא לקודאמאי מאן ליהויא וניתיא ונימארליא אנא הו ליהויא דראבנא עו הייא דאתותיא גופנא דקאיים עלאוי תושביהאת הייא קאימא לקודאמאי האזין הו שום ורושום דניסבית מן גיליא מיא ומן עוצריא דזיוא ומן מאריבא רבא ועלאיא והייא זאכין ס———א

LI.

בשומא דהייא צבינא בשומא דהייא נוכראייא [32] יאתיריא דעלאויא כולהון עובאדיא ומקאימנא בשומא דעוצאר נהור יאואר מן בית

---

dem er gekommen war. Über dem Himmel war sein Name [1]), über der Erde war seine Herrlichkeit. Im Schatze [2]) war das große Leben, das seiner Herrlichkeit voll wurde. Auf einem vollkommenen Gewande sitze ich und auf dem großen Behälter des Jōkabar. Das Leben ist unter dem Weinstock, der über mir steht. Die Lobpreisung des Lebens steht vor mir.

Wer will kommen | und mir sagen? Ich will es, denn ich bin groß.

Wenn das Leben, das unter dem Weinstock ist, der über mir steht, die Lobpreisung des Lebens steht vor mir * * * * *

Dies ist mein Name und mein Zeichen, die ich aus den Wogen des Wassers, aus den Schätzen des Glanzes und aus dem großen, hohen Krater geholt habe.

Und das Leben ist siegreich.

LI.

Im Namen des Lebens.

Ich bin getauft im Namen des fremden, erhabenen Lebens, das | über allen Werken steht, und bin gefestigt im Namen des Lichtschatzes. Jāwar offenbarte seinen Schatz [3]) aus dem Hause

---

1) Lies עלא שומיא הוא שומה.

2) על עוצאר ist wohl zu streichen. Nach dem häufigen עוצאר הייא, das nur „Schatz des Lebens“ heißen kann, vgl. Joh., S. 201, nehme ich hier für בעוצאר הון הייא רביא nicht den Sinn „in meinem Sinne war das große Leben“ an.

3) Zweifelhaft. Nur eine Handschrift hat עוצרה. Die Lesung עודנה „sein Ohr“ ist kaum richtig.

הייא גלא ע־ה שאכין דמו שאתילון להייא רביא באנהורא הייא הזית והייא הזון ולהייא הואליא רוהצאנא כד שאהלאלה האזא נישימתא דפלאן לילבוש פאגריא לאבשא לבושא דהייא ומידאמיא באדמו הייא רביא באנהורא אלמיא דהונאן ומיפאל לאנפאלנין על אגאנביא כושטא דילאך הואלאן רוהצאנא נבאט ניבטא קאדמאיא צוריך זיוא רבא דהייא בזאכואתא כושטא וכאנא רבא דעקארא ומשאבין הייא ס———א

LII.

ברה אנא דמאן מאנא סמירא דהו יוסמיר זיוא רבא [דהייא] קאדמאייא בר הייא רביא רישאייא דהאש ופראש דילה באייא דמינה דילה אתא כאנא דנישמאתא ליומא באתראיא כד נאפקא מן פאגראיין בדילה האדיא ומיתכארכיבה וסאלקיא האזילה לאיאר

---

des Lebens, der Gründer der Gestalt[1]); er pflanzt das große Leben im Lichte. Ich schaute das Leben, und das Leben schaute mich, und zum Leben hatte ich Vertrauen.

Wenn diese Seele des NN das körperliche Gewand abstreift, zieht sie das Gewand des Lebens an und wird ein Abbild des großen Lebens im Lichte.

Die Welten stießen uns, doch wir fielen nicht. | An der Seite deiner Kuštā hatten wir Vertrauen. — Nbaṭ, der erste Sproß, der Ausfluß des großen Glanzes des Lebens in Siegen, Kuštā und das große Kannā der Herrlichkeit[2]).

Und gepriesen sei das Leben.

LII.

Wessen Sohn bin ich?[3]) Der bewahrte Mānā[4]), d. i. Jōsmīr, der große Glanz des ersten Lebens, der Sohn des großen, ersten Lebens, der nachsann und erkannte und nach dem Seinigen verlangt. | Aus ihm kam das Kannā der Seelen. Am Endtage, wenn die Seelen aus ihrem Körper scheiden, werden sie sich seiner freuen, ihn umarmen, emporsteigen und den äußeren Äther und die lichte Wohnung schauen.

---

1) Siehe oben, p. 35[1].

2) Auch hier habe ich Bedenken, נבאט als Verb aufzufassen, vgl. XLIV.

3) Das Stück wird oft in den Ritualen zitiert. In dem älteren Teile der Oxf. Rolle F, in dem א und ה deutlich geschieden sind, wird ב־ה geschrieben: Z. 244 f., 613.

4) Siehe oben, p. 16, 1.

בּאראיא ולדאורא תאקנא ומשאבין הייא רביא באנהוראיהון והייא זאכין ס——א

LIII.

ענגירתא לאופא וזאכותא אתאלה להאזא נישמתא דפלאן מן בית הייא אסארה מיא כלילה נהורא זאינה שותא האיתא האתמה בהירא דאכיא כול מאן דניפיהתה וניקריבה ניהייא וניתאסיא וניתקאיאם שומה בית הייא בשומאיהון דהייא רביא נוכראייא וקאיאמין הייא קאדמאייא בשכינאתון ומשאבין הייא ס——א

האתמא דמאסיקתא הע

אלמא להאכא קריא למאסיקתא האכא סאב פיהתא ופרות עומצא מן האד

Gepriesen sei das große Leben in seinem Lichte, das Leben ist siegreich.

LIII.

Ein Brief, die Verbindung und Sieghaftigkeit kamen dieser Seele des NN aus dem Hause des Lebens. Seine Umbindung[1]) ist das Wasser, sein Kranz das Licht, seine Waffe die lebendige Rede, sein Siegel der Auserwählte, | Reine[2]). Ein jeder, der den Brief öffnet und in ihm liest, wird Leben und Heilung finden, und sein Name wird Bestand haben im Hause des Lebens. Im Namen des großen, fremden Lebens. Das erste Leben steht fest in seiner Škīnā.

Und gepriesen sei das Leben.

Dies ist der Abschluß[3]) der Totenmesse.

Bis hierher lies die Messe. Hier nimm das Pihtā, brich ein

---

1) Die Worte אסארה מיא וש' sind hier auf ענגירתא bezogen, wie der folgende Satz und St. LXIII zeigen. Sie passen besser zu נישמתא, namentlich wegen זאינא, und auch die Seele wird umbunden und gesiegelt, vgl. p. 43 f. Vielleicht gehörten sie ursprünglich in anderem Zusammenhange zu נישמתא.

2) בהירא דאכיא findet sich öfter als Bezeichnung für höhere Wesen, besonders im dritten Teil der Oxforder Sammlung. Wie dort in St. VIII Jāwar genannt ist, so ist wohl auch hier Jāwar gemeint. Der Siegelring, den die mandäischen Priester tragen, hat die Inschrift שום יאואר זיוא „Name des Jāwar-Zīwā", vgl. Siouffi, p. 123, 2.

3) Ich fasse hier האתמא, anders als האתאמאתא p. 40, 10; 45, 8, im Sinne von „Abschluß" auf, freilich wird wohl auf האתמה בהירא דאכיא in dem Stücke angespielt. האתמא steht in derselben Anwendung bei einem liturgischen Stücke auch Cod. Par. 25, f. 29a. Die Messe hat wohl ursprünglich mit diesem Stücke abgeschlossen, siehe auch den Anfang der folgenden Bemerkung.

פאטירא עלאיא ובאתראיא דורה לפאלגא דבה וכרוך ביהדאדיא ואריב מיא דבותא בהאמרא וקריא עלאואיהון ביהרה יוכאשאר לבראיא וקריא מאליל ופתא הייא ופאליט פאנדאמאך ואכול פיהתאך ושתיא מאמבוהאך וקריא עתיאר מיא הייא לשכינאתון ס־־־־א

LIV.

[33] ביהרה יוכאשאר לבראיא ביהרה וקירייה וקאימה אלבשיה זיוא דנפיש ואיתיא נהורא דכאביר כאסיה ואסקה לאתרא רבא דנהורא ודאורא תאקנא בשכינתא דנאפשיה עתפאראש ועתניהאת נאפשיה בעוצרה עתיאיוריא מיא הייא מן בית הייא ניתיאירא האלין נישמאתא דעתיקריא ועתקאיאם ועתירשים בהאזא מאסיקתא ודאבאהאתאן ורבאנאן ודאהאן ודאהואתאן דנפאק מן פאגראיהון

Stück von einem oberen und letzten Brod ab[1]*, hebe die Hälfte davon ab und wickle sie in einander. Mische Wasser des Gebetes mit Wein und lies darüber „Jōkašar erwählte den Jenseitigen“. Lies „Das Leben sprach und schuf“, schiebe dein Pandāmā bei Seite, iß dein Pihtā, trink dein Mambūhā und lies „Das lebende Wasser erglänzte an seiner Škīnā“ (= LVI).*

LIV.

Jōkašar erwählte den Jenseitigen[2], er erwählte ihn, schuf ihn und festigte ihn. Er bekleidete ihn mit Glanz in Fülle und brachte Licht in Menge und bedeckte ihn damit. Er hob ihn zum großen Lichtort und zur leuchtenden Wohnung empor. In seiner eigenen Škīnā sonderte er sich ab, und seine Seele fand Ruhe in seinem Schatze. Wie das lebende Wasser aus dem Hause des Lebens erglänzte[3], so mögen diese Seelen, die durch diese Messe hervorgerufen, gefestigt und gezeichnet wurden, erglänzen, | sowie die unserer Väter, Lehrer, Brüder und Schwestern, die aus ihrem Körper geschieden sind und die

---

1) Der Ausdruck findet sich auch öfter in den anderen Ritualen: Lond. Rolle A, Z. 645, 722; Oxf. Rolle F, Z. 249, 620, 751. Mit „oberes“ und „letztes“ scheint dasselbe Brod gemeint zu sein. Die in der ZDMG LXI (1907), p. 697 ob. vorgeschlagene Lesung עו באתראיא gebe ich auf.

2) Damit ist ein überirdisches Wesen gemeint, vgl. ZDMG LXI (1907), p. 697 f.

3) Im Mandäischen sind die Wörter für „erglänzen“ und „erweckt werden“ zusammengefallen, und hier wie anderwärts kann man schwanken, welche Bedeutung vorliegt.

ועל דקאימיא בפאגראיהון בעוהרא מיכתא ובדירכיא דשאלמאניא ניסקא ניהזונה לאתרא רבא דנהורא ולדאורא תאקנא וניתקאימא בפתא נהורא רבא קאדמאיא והייא זאכין ס——א

LV.

מאליל ופתא הייא רביא בפומאיהון בזיוא ונהורא ועקארא דנאפשאיהון ומשאבין הייא ס——א

האזא בותא שריתא דפאנדאמא הע

האזין ביהרה יוכאשאר לבראיא קריא[1] למיא דבותא והאמרא כד מארביא ביהדאדיא עו על נישמאתא. קארית קריא כד דכתיב עו נישימתא האד הע אמור ניתיאירא[2] נישימתא דפלאן וקריא מאליל ופתא הייא רביא בפומאיהון ופאליט פאנדאמאך ואכול פיהתאך ושתיא מאמבוהאך ואמור עתיאר מיא הייא לשכינאתון וקום וקריא האד אבאתאר האד אלמא לקאיאמתא דביהרה יוכאשאר לבראיא ס——א

---

noch in ihrem Körper weilen. Auf geebnetem Wege und auf den Pfaden der Vollkommenen mögen sie emporsteigen und den großen Lichtort und die leuchtende Wohnung schauen, mögen sie durch Ptā, das große, erste Licht, gefestigt werden.

Und das Leben ist siegreich.

LV.

Das große Leben sprach und schuf mit seinem Munde, in eigenem Glanz, Licht und Herrlichkeit.

Und gepriesen sei das Leben.

Dies ist ein Gebet [*der*] *Lösung des Pandāmā.*

Dieses „Jōkašar erwählte den Jenseitigen" lies über das Wasser des Gebetes und den Wein, nachdem sie mit einander gemischt wurden. Wenn du über (mehrere) Seelen liest, so lies wie geschrieben steht. Wenn die Seele Einer ist, sage „Die Seele des NN mag erglänzen". Lies „Das große Leben sprach und schuf | mit seinem Munde", schiebe dein Pandāmā bei Seite, iß dein Pihtā und trink dein Mambūhā. Sprich „Das lebende Wasser erglänzte an seiner Škīnā", dann steh auf und lies ein Stück nach dem andern bis zur Festigung des (Gebetes) „Jōkašar erwählte den Jenseitigen" (= *LXIV*).

1) Die Codd. haben וקריא.

2) Der Verfasser des Stückes konnte nicht mehr die richtige Form bilden; es muß תיתיאיאר heißen.

LVI.

עתיאר מיא הייא לשכינאתון עתיאר לבושיא טאביא לאתראיהון עתיאר מאנא רבא לעקארא עתיאר מאנא רבא לעקארא ניתיאירא האלין נישמאתא האיאתא עראתא תאקונאתא וראואזאתא לאתרא רבא דנהורא ולדאורא תאקנא ומשאבין הייא ס———א

קאיאמתא דמיא דבותא הע ס———א

LVII.

ריהא באסימא לאתרה ניסאק ואנאתון הייא [34] בזאכאייא הון שאביק האטאייא והאוביא וסכילאתא ותיקלאתא ושאבאשאתא נישבוקלון לכולהון ראהמיא שומא דכושטא ולנישימתא דפלאן והייא זאכין ס———א

קאיאמתא דבותא דריהא הע ס———א

LVIII.

בשומא דהייא משאבין הייא קאדמאייא ומשאבא מאלאלון דהייא

LVI.

Das lebende Wasser erglänzte an seiner Škīnā, die trefflichen Gewänder erglänzten an ihrem Orte, der große Mānā erglänzte zur Herrlichkeit. Der große Mānā erglänzte zur Herrlichkeit, so mögen denn diese lebenden, glänzenden, lichten, prangenden Seelen am großen Lichtort und an der lichten Wohnung erglänzen.

Und gepriesen sei das Leben.

Dies ist die Festigung für das Wasser des Gebetes.

LVII.

Der Wohlduft wird an seinen Ort emporsteigen,
und du, Leben, sei siegreich.

Der Vergeber der Sünden, Vergehen, Torheiten, Strauchelungen und Irrungen vergebe allen Freunden des Namens der Kušṭā, sowie der Seele des NN.

Und das Leben ist siegreich.

Dies ist die Festigung des Gebetes für den Weihrauch.

LVIII.

Im Namen des Lebens.

Gepriesen sei das erste Leben und gepriesen sei das Wort des ersten Lebens.

קאדמאייא משאבא האך זיוא ונהורא ועקארא משאבא האך נהורא דלאהואלה מיצרא ולאהואלה סאכא ולאעתאודא דעמאת הוא משאבא מארא דראבותא משאבין כולהון עותריא דקאימיא ליאמינה ולסמאלה דמארא דראבותא ולמארא דראבותא משאבילה משאבא אב יאואר ומשאבין כולהון עותריא דקאימיא ומשאבילה לאב יאואר משאבא האך יארדנא רבא קאדמאיא דהייא קאדמאייא בגאוה עצטבא משאבין כולהון יארדניא דמיא הייא משאבין כולהון פיריא ועמביא ועלאניא דעלאואיהון משאבין כולהון אלמיא רורביא עלאייא דנהורא משאבא האניך כולהין שכינאתא דכיסיא דכול שכינתא שכינתא יאתביכה אליף אליף עותריא דלאסאכא ורובאן רובאן שכינאתא דלאמיניאנא משאבין האניך אליף אליף עותריא דלאסאכא ורובאן רובאן שכינאתא דלאמיניאנא משאבין האניך כולהון דראבשיא דזיוא ונהורא ועקארא דנגידיא לקודאמאיהון ומאנהירילון משאבא באבא רבא דבית אבאתור משאבין כולהון עותריא דקאימיא עלה

Gepriesen sei jener Glanz, das Licht und die Herrlichkeit.

Gepriesen sei jenes Licht, dem keine Grenze, kein Ende wurde, von dem nicht bekannt wurde, wann es entstanden ist.

Gepriesen sei der Herr der Größe, gepriesen seien alle Uthras, die zur Rechten und Linken des Herrn der Größe stehen und den Herrn der Größe preisen.

Gepriesen sei mein Vater Jāwar, | und gepriesen seien alle Uthras, die dastehn und meinen Vater Jāwar preisen.

Gepriesen sei jener große, erste Jordan, in dem das erste Leben getauft wurde.

Gepriesen seien alle Jordane lebenden Wassers.

Gepriesen seien alle Früchte, Trauben und Bäume, die an ihnen stehen.

Gepriesen seien alle gewaltigen, oberen Lichtwelten.

Gepriesen seien alle jene Škīnās der Verborgenheit. In jeder einzelnen Škīnā | sitzen tausend mal tausend Uthras ohne Ende und zehntausend mal zehntausend Škīnās ohne Zahl.

Gepriesen seien jene tausend mal tausend Uthras ohne Ende und zehntausend mal zehntausend Škīnās ohne Zahl.

Gepriesen seien alle jene Banner des Glanzes, des Lichtes und der Herrlichkeit, die vor ihnen ausgespannt sind und sie erleuchten.

Gepriesen sei die große Pforte des Hauses des Abathur,

דאבאתור ומשאבילה משאבין תלאתמא ושיתין מוזאנייא דתריציא קודאמה דאבאתור אתיקא משאבא האך מוזאניא רבא קאדמאיא דתריץ קודאמה דאבאתור אתיקא משאבא האך ניטופתא ראבתיא כאסיתא קאדמאיתא דהו מינה הוא משאבין כולהון עותריא דיאתביא לכארסאואתא [35] דניאהא ומישתאיין בסידריא ומאסקאתא ובאואתא כאסיאתא משאבין הינון סידריא ומאסקאתא ובאואתא כאסיאתא דרביא בגאואיהון משאבין האניך תארמידיא דלואתאיהון יאתביא משאבין כולהון טוריא דזיוא ונהורא ועקארא משאבין כולהון דירכיא ושביליא דנהורא הייא קאדמאייא תרוץ אינאיכון על האלין נישמאתא דעתיקריא ועתקאיאם ועתירשים בהאזא מאסיקתא ודאבאהאתאן ורבאנאן ודאהאן ודאהואתאן דנפאק מן פאגראיהון ולדקאימיא בפאגראיהון פארקונין ושאוזבונין ונאטרונין מן אלמא

---

gepriesen seien alle Uthras, die bei Abathur stehen und ihn preisen.

Gepriesen seien die 360 Wagen, die vor dem alten Abathur aufgestellt sind.

Gepriesen sei jene große, erste Wage, die vor dem alten Abathur aufgestellt ist.

Gepriesen sei jener große, verborgene, erste Tropfen, aus dem er entstanden ist.

Gepriesen seien alle Uthras, die | auf den Thronen der Ruhe sitzen und verborgene Ordnungen, Messen und Gebete rezitieren.

Gepriesen seien jene verborgenen Ordnungen, Messen und Gebete, mit denen das große Leben gepriesen wird.

Gepriesen seien jene Jünger, die bei ihnen sitzen [1]).

Gepriesen seien alle Berge des Glanzes, des Lichtes und der Herrlichkeit.

Gepriesen seien alle Pfade und Wege des Lichtes.

Erstes Leben! Richte deine Augen auf diese | Seelen, die durch diese Messe hervorgerufen, gefestigt und gezeichnet wurden, sowie auf die Seelen unserer Väter, Lehrer, Brüder und Schwestern, die aus ihrem Körper geschieden sind und die noch in ihrem Körper weilen. Erlöse, errette und bewahre sie vor dieser Welt der Bösen und diesen Wachthäusern.

---

1) Bei wem? Bei den Uthras? Der Sinn wird nicht klarer, wenn man רביא als „Große“ und משאבין in aktivischem Sinne auffaßt, „mit denen die Großen preisen“, denn dann sind die Großen eben die Uthras.

האזין דׄבישיא ומן מאטאראתא האלין ותיארותכון דילכון הייא רביא קאדמאייא תיהויא עלאואיכוך ותימרון קאיאמין הייא בשכינאתון והייא זאכין ס———א

קׄאיאמתא דׄבאואתא הע. קׄאיים באואתא דׄמאסיקׄתא בע אודין ותושביהאן ועלכון דילכון ומישקׄאל איניא וביח מישקאל איניא על נישמאתא דׄקאריח קׄריא כדׄ דׄכתיב עו נישימתא האד הע אמור תרוץ אינאיכון על נישימתא דׄפלאן ס———א

LIX.

עתימלון הייא בזיוא דׄנאפשאיהון ועתקאיאם נהורא רבא בזאכאואתא ומשאבין הייא ס———א

קאיאמתא דׄפיהתא הע ס———א

LX.

שכיניא הייא רביא בראהמאיהון וראהמאיהון באתרא רבא דׄנהורא ודאורא תׄאקנא ומשאבין הייא ס———א

Deine Gnade [1]), großes, erstes Leben, werde auch euch zu teil und sprechet: „Das Leben steht fest in seiner Škīnā, das Leben ist siegreich“.

Dies ist die Festigung der Gebete. — Festige die Gebete der Messe. Bete „Wir bekannten“ (= LXXV), „Lobpreisungen“ (= LXXVI), | „Dich (Leben)“ (= LXXVII), „Beim Hochheben der Augen (= IX) und „Ich wollte die Augen hochheben“ (= XXXV). Wenn du über (mehrere) Seelen liest, lies wie geschrieben steht, wenn die Seele Einer ist, sage „richte deine Augen auf die Seele des NN“.

LIX.

Das Leben wurde voll des eigenen Glanzes, und das große Licht wurde gefestigt durch die Siege.
Und gepriesen sei das Leben.

Dies ist die Festigung des Pihtā.

LX.

Das große Leben ruht unter seinen Freunden, und seine Freunde sind am großen Lichtort und der glänzenden Wohnung.
Und gepriesen sei das Leben.

---

1) Das Beibehalten der zweiten Person, obwohl die Ansprache hier an andere gerichtet ist, kann ursprünglich sein.

קאיאמתא דמאמבוהא הע ס----א

LXI.

כליל אלמיא שאהיא וכלילא דהייא ראוז כלילא דבהיר זידקא תריץ ומאנהאר ברישאיהון דראהמיא שומא דכושטא כלילא מן ארקא דנהורא ועוצטלא מן דאורא תאקנא כליל איאר בזאכאואתא תריץ וטאנהאר ברישאיין לנישמאתא דהאזא · מאסיקתא והייא זאכין ס--א

[36] קאיאמתא דכלילא דמאסיקתא הע ער על נישמאתא קארית כד דכתיב קריא ער נישימתא האד הע אמור ברישא דהאזא נישימתא דפלאן ס----א

LXII.

אלמיא במישא שיהיא ונאצוראייא בזיוא דהייא נאהריא והייא זאכין ס----א

LXIII.

בזיו דנפיש צבינא ובאנהור דתאקון מקאיאמנא

Dies ist die Festigung des Mambūhā.

LXI.

Der Kranz der Welten verwelkt, doch der Kranz des Lebens prangt. Der Kranz des Mannes von erprobter Gerechtigkeit ist aufgerichtet und leuchtet auf dem Haupte derer, die den Namen der Kušṭā lieben. Der Kranz ist aus der Lichterde, das Gewand aus der leuchtenden Wohnung. Der Ätherkranz ist mit Siegen aufgerichtet | und leuchtet auf dem Haupte der Seelen dieses Aufstieges.

Und das Leben ist siegreich.

Dies ist die Festigung des Kranzes für die Messe. Wenn du über (mehrere) Seelen liest, lies wie geschrieben steht, wenn die Seele Einer ist, sage „auf dem Haupte dieser Seele des NN“.

LXII.

Die Welten glänzen durch Öl, doch die Nāṣōräer leuchten durch den Glanz des Lebens.

Und das Leben | ist siegreich.

LXIII.

Mit reichem Glanz bin ich getauft,
mit hellem Lichte bin ich gefestigt.

מאנדא צבאן · כושטא קאימאן
ענגירתא לאופא וזאכותא אתאליא מן בית הייא אסארה מיא כלילה נהורא זאינה שותא האיתא האתמה בהירא דאכיא כול מאן דניפיהתה וניקריבה ניהייא וניתאסיא וניתקאיאם שומה בית הייא בשומאיהון דהייא נוכראייא מן אלמיא והייא זאכין ס——א

קאיאמתא דמאסיקתא דמישא הע ס——א

LXIV.

שכיניא הייא בזיואיהון ונהוראיהון דנאפשאיהון ומשאבין הייא ס־א

קאיאמתא דביהרה יוכאשאר לבראיא הע האכא תרוץ עתריצתון ועתקאיאמתון ודרוש דראשיא דמאסיקתא ס——א

LXV.

עתריצתון ועתקאיאמתון באתרא דטאביא מיתקאימיא ביניא מאניא

Mandā taufte mich, Kušṭā festigte mich[1]).

Ein Brief[2]), die Verbindung und Sieghaftigkeit kamen mir aus dem Hause des Lebens. Seine Umbindung ist das Wasser, sein Kranz das Licht, seine Waffe die lebendige Rede, sein Siegel der Auserwählte, Reine. Ein jeder, der ihn öffnet und in ihm liest, wird Leben und Heilung finden, und sein Name wird im Hause des Lebens gefestigt sein. | Im Namen des fremden Lebens aus den Welten * * * * *

Und das Leben ist siegreich.

Dies ist die Festigung des Öles für die Messe[3]).

LXIV.

Das Leben ruht im eigenen Glanz und Licht.
Und gepriesen sei das Leben.

Dies ist die Festigung des Gebetes „Jōkašar erwählte den Jenseitigen". Hier trage vor „Ihr wurdet aufgerichtet und gefestigt" und trage vor die Hymnen der Messe.

LXV.

Ihr wurdet aufgerichtet und gefestigt am Orte, an dem die Guten zwischen Mānās des Lichtes gefestigt werden. Die

---

1) Vgl. p. 29, XIX. 2) Vgl. p. 87, LIII.
3) Lies דמישא דמאסיקתא.

דנהורא נישמאתא דעתיקריא ועתקאיאם ועתירשים בהאזא מאסיקתא
ודאבאהאתאן ורבאנאן ודאהאן ודאהואתאן דנפאק מן פאגראיהון
ולדקאימיא בפאגראיהון מאנכון באנהורא ניתירצון מאנכון ניתירצון
באנהורא ואנאתון האתאם באנהורא תיתקאימון והייא זאכין ס—א

LXVI.

בשומא דהייא

מכאלאלנא ושאכיבנא
בעוצטלא דמומא ליתבה
בעוצטלא דליתבה מומא
ולאיית בגאוה האסיר ובציר
הייא עדון עלאי
אדאם דשאכיב עתאר

Seelen, die durch diese Messe hervorgerufen, gefestigt und gezeichnet wurden, sowie die unserer Väter, Lehrer, Brüder und Schwestern, die aus ihrem Körper geschieden sind und die noch in ihrem Körper weilen: euer Mānā wird im Lichte aufgerichtet werden [1]). Im Lichte wird euer Mānā aufgerichtet werden, und ihr werdet dort im Lichte gefestigt werden [2]).

Und das Leben ist siegreich.

LXVI.

Im Namen des Lebens.
Ich liege eingehüllt da [3])
in einem Gewande, an dem kein Fehler ist.
In einem Gewande, an dem ist kein Fehler,
nicht ist an ihm Mangel und Fehl.
Das Leben wußte um mich,
Adam, der dalag, erwachte.

---

1) Das Verb steht im Plural mit Beziehung auf die einzelnen Mānās.

2) Vgl. auch St. XXIX.

3) Ich habe früher mit Nöldeke, Gram., p. 83, 21 für עתכאלאל den Sinn „ermatten“, für מכאלאל „ermattet“ angenommen: Joh., S. 180, 11; 201, 7. Dies scheint mir nicht richtig. כאליל gehört zu ܟܠܠܐ, כלולא „Hülle“ und bedeutet „einhüllen“. In diesem Sinne ist es GR 147, 18 gebraucht. Zahriēl soll sich vor Hibil verhüllt, verschlossen halten, vgl. dazu Joh., S. 107, 12. Daher הידותא מכאלאלתא „die verschleierte Braut“ in Hochzeitsliedern Cod. Par. 15, f. 14b = Cod. 25, f. 18b f. Diese Wendung wird vielleicht die alte Erklärung von כַּלָּה als „die Verhüllte“ wieder zu Ehren bringen. Auch in St. LXXIII, 8 paßt nur der Sinn „verhüllen“. In der häufigen Verbindung mit שכיב heißt es auch „sich in Decken einhüllen“, um sich zum Schlafe hinzulegen.

ליגטאן בפראס יאמינא ולאעהאבליא באיין ביאד
נהורא רמאן בהשוכא והשוכא באנהורא עתימליא
יומא דנהורא סאליק [37] ניתכאמאר השוכא לאתרה
ניתקארבא נישמאתא דהאזא מאסיקתא לואת אנאנא דנהורא
ולאתרא דהייא מיזלין ומשאבין הייא ס———א

דראשא דמאסיקתא הע ס———א

LXVII.

מינה ומן שארויא ניסקא נישמאתא דהאזא מאסיקתא ניהזונה
לאתרא רבא דנהורא ודאורא תאקנא
שובא בעוהרא לאניכאתרונין ודאיאניא דשיקרא לאנישאילונין
הייא ניהשיבונכין בהושבאנון וטאביא ניקאימונכין בינאתון

Er faßte mich bei der Fläche der Rechten
und gab mir nicht . . . . . in meine Hand.
Sie warfen Licht in die Finsternis [1]),
und die Finsternis füllte sich mit Licht.
Am Tage, da das Licht emporsteigt,
wird die Finsternis an ihren Ort zurückkehren.
Die Seelen dieses Aufstieges sollen sich der Wolke des Lichtes nähern, | zum Orte des Lichtes sei ihr Gang.
Und gepriesen sei das Leben.

Dies ist ein Hymnus für den Aufstieg.

LXVII.

Mit ihm, mit dem Löser [2]), mögen die Seelen dieses Aufstieges emporsteigen, mögen den großen Lichtort und die leuchtende Wohnung schauen.
Die Sieben mögen sie auf dem Wege nicht aufhalten,
die Lügenrichter sie nicht ausfragen.
Das Leben rechne euch in seine Rechnung ein,
und die Guten mögen euch in ihrer Mitte aufstellen.

---

1) Was dasteht kann nur heißen „das Licht warf mich in die Finsternis“; das gibt keinen Sinn. Lies רמין.

2) Hier haben zwar alle Handschriften und auch bei den sonstigen Zitaten die überwiegende Zahl der Handschriften ומן, dennoch ist mit der Minderheit מן zu lesen, vgl. die Varr. zu Qol 45, 31. — שארויא ist ständiger Beiname des Totenengels Ṣauriēl, vgl. Joh., S. 119³.

דוכתא דאזליא טאביא נידברונכון ובאתרא דקאימיא ניקאימונכון
שראגיא דזיוא מן קודאמאיכון ופאסימכיא דנהורא מן אבאתראיכון
כושטא ניתיא מן יאמינאיכון וזידקא נימאכיך עוהראתכון
ניהוילכון שיריאתא מן האכא לדאורא תאקנא
מאמבארתא דמאברא בהיריא תיפוק אלאנפאיכון ותאברינכון
מן אבאתור דמוזאניא דנאפיק אלאנפאיכון פארואנקא
פארואנקא דאתיא אלאנפאיכון כולה זיוא ונהורא מן ריש בריש
כד כלילא ביאמינה ועל תרין דראייה עוצטלא
פאץ עוצטלאיכון לבוש ותרוץ כלילאיכון ראווא
עוסרויא להימיאנאיכון דהארגא ומומא ליתבה
עלאויא רישאיכון פירא ניהויא

Zur Stätte, an die die Guten gehen, führe man euch,
am Orte, an dem sie stehen, stelle man euch auf.
Lampen des Glanzes seien vor euch,
Leuchten des Lichtes seien hinter euch.
Kušṭā komme zu eurer Rechten,
Gerechtigkeit ebne eure Wege.
Mögen Balken für euch
von hier zur leuchtenden Wohnung gelegt werden[1]).
Die Fähre, die die Erwählten hinüberbringt,
komme euch entgegen und führe euch hinüber.
Von Abathur, dem Wagemanne,
komme euch ein Geleiter entgegen.
Der Geleiter, der euch entgegenkomme,
ist gänzlich Glanz und Licht über die Maßen.
In seiner Rechten hält er einen Kranz,
auf seinen beiden Armen ein Gewand[2]).
Reget euch, ziehet euer Gewand an
und leget euren prangenden Kranz auf.
Bindet euren Gürtel um,
der ohne Fleck und Fehler ist.
Über eurem Haupte
blühe Frucht[3]).

---

1) שיריאתא heißt „Lösungen". Das paßt nicht; man erwartet, daß hier von einer Verbindung die Rede sei. Daher vermute ich שאריאתא (zu שְׁרִיתָא). Die Balken sollen als Brücke dienen.

2) Ähnliches nach Mānī bei Flügel, *Mani*, p. 70, 100.

3) Vielleicht als Nahrung für die Wanderer gedacht, doch ist es mir wahrscheinlicher, daß פירא nicht ursprünglich ist.

האתאם בזיבנאיכין ועדאנ(אי)כין   מאנאיכין באנהורא ניתקאימון
מאנאיכין ניתקאימון באנהורא   וסאק הוזיויא לאתאר נהור
והייא זאכין ס——א

LXVIII.

ביניא כיסיא לזיוא   וביניא נהורא לעותריא
ביניא כיסיא לזיוא   קאימיא לנישמא משאיליא
אמרילה
אמאר אמאר נישמא   באנאך מאן
מאן בנאך ומאן באנאך   ומאן הוא גאברא נאצבאך
מאליל ואמאר נישמא   נישמא בנינא ומבאנאנא
מאליל דנימארלה   לגאברא דשאילה
אמארלה
אב האד באן האד באנאן·   האד הוא גאברא נאצבאי

Dort wird zu eurer Zeit und eurem Termin
euer Mānā im Lichte aufgestellt werden.
Euer Mānā wird aufgestellt werden im Lichte,
nun steiget empor und schauet den Lichtort.
Und das Leben ist siegreich.

LXVIII. [1])

Zwischen dem Verborgenen und dem Glanze,
zwischen dem Lichte und den Uthras,
zwischen dem Verborgenen und dem Glanze
stehen sie da und fragen die Seele aus.
Sie sprechen zu ihr:
„Sage, sage, Seele,
wer dich gebildet hat.
Wer hat dich gebaut, wer dich gebildet,
wer war der Mann, dein Schöpfer?“
Darauf erwiderte und sprach die Seele,
die gebaute, wohlgebaute Seele.
Sie erwiderte und sprach
zu dem Manne, der sie gefraget.
Sie sprach zu ihm:
„Mein Vater! Einer baute mich, Einer bildete mich,
Einer war der Mann, mein Schöpfer.

3) Steht auch GL 101.

האד מן בניא שלאמא — מנאתא בטאבותא לגאט
כאנאן בכנאן זיוא — ונסיב לאדאם אשלמאן
אדאם בתמימותה — בית דלאעדא ובית דלאפראש
אדאם [38] בתמימותה — נסיב בעוצטון פאגריא רמאן
נסיב רמאן בעוצטון פאגריא — דגידיא ומראריא ועלקיא
יאתיב נישמא ונאטאר — שפינזא דפאגריא דפקאדלה
יאתיב ונאטארלה — אלמא דכילה ומיניאנה שלים
כד שלים כילה ומיניאנה — אסגיא שארויא עלה
אסגיא עלה שארויא דשירייה — ודיברה מאן דעסרה
דשירייה לנישמא אזיל אקאמה — דעסרה אתיא מן אבאתרה

Einer von den Söhnen des Heils
nahm gütig einen Teil.
Er wickelte mich in einen Wickel des Glanzes,
nahm und übergab mich Adam.
Adam in seiner Einfalt
schämte sich[1]), da er nicht wußte, schämte sich, da er nicht verstand.
Adam in seiner Einfalt
nahm und legte mich in den körperlichen Rumpf[2]).
Er nahm und legte mich in den körperlichen Rumpf
von Wermut, Bitterkraut und . . . . . .[3])
Die Seele sitzt da[4]) und behütet
die körperliche Herberge, die man ihr anvertraut.
Sie sitzt da und behütet sie,
bis ihr Maß und ihre Zahl erfüllt ist.
Als ihr Maß und ihre Zahl erfüllt war,
ging der Löser zu ihr.
Der Löser ging zu ihr und löste sie[5]),
es führte sie fort, der sie gebunden hatte.
Der die Seele gelöst hatte, ging ihr voran,
der sie gebunden hatte, kam hinter ihr her.

---

1) Doch wohl בהית statt בית zu lesen.

2) Das steht da.

3) Gleichfalls ein Kraut, das sich nicht mit Sicherheit bestimmen läßt, vgl. Joh., S. 132[9]; NÖLDEKE, ZA XXX (1916), p. 150 f.

4) Das Folgende auch GL 119, 8 ff.

5) Lies ושירייה. Das zweite דשירייה hat hier eingewirkt.

רהיט נישמא לשארויא מיטייה רהיט דעסרה לאדאורה
נישמא ושארויא לאתרא דהייא מיזלה
לאתרא דלארבא שאמשיה ושראגיא דנהורא לאהאשכין
עלה להאנאתה אתרא קרייא ומזאמנא נישמאתא
דעתיקריא בהאזא מאסיקתא ועתירשים בהאזא רושומא
ניהזונה לאתרא רבא דנהורא ולדאורא תאקנא
ומשאבין הייא ס———א

LXIX.

ניאהא ושאלמא ניהויא בעוהרא דאדאם כישרה
ניאהא ושאלמא ניהויא בעוהרא דנישימתא אזלא
שראתה נישימתא לשישילתא ותאבירתינון לסוסטמיא
שלאתה לכיתון פאגריא עהידראת הזאתה ועסתאנדראת

Die Seele lief und erreichte den Löser;
der sie gebunden hatte, lief, erreichte sie jedoch nicht.
Die Seele und der Löser
gehen zum Orte des Lebens hin,
zum Orte, dessen Sonne nicht untergeht,
und dessen Lampen des Lichtes nicht verdunkeln.
An jenen Ort
sind die Seelen gerufen und geladen,
die durch diese Messe hervorgerufen
und durch dieses Zeichen gezeichnet wurden.
Sie werden den großen Lichtort
und die leuchtende Wohnung schauen.
Und gepriesen sei das Leben.

LXIX.[1]

Ruhe und Heil walte
auf dem Wege, den Adam recht gebauet,
Ruhe und Heil walte,
auf dem Wege, den die Seele gehet.
Die Seele löste die Kette,
sie sprengte die Bande.
Sie legte den körperlichen Rock ab,
sie wandte sich um, erblickte ihn und erbebte.

---

1) Steht auch GL 80.

לאטתה לוטתא בישתא   לגאברא דפאגרא אלבשה
שארגיזתה לגאביל פאגריא   מן דוכתא דשאכיב אתארתה
אמראלה
קום הזיא גאביל פאגריא   דהופנאך מיא עתימלון
קאלא דגאביל פאגריא   דמהאוליל ובאכיא על נאפשיה
ואמאר ואי עלאי   דהופנאי מיא עתימלון
אמארלה
עזיל בשלאם פת האריא   דבדור בישיא אמתא קרוך
עזיל בשלאם מארגאניתא דאכיתא   דמן גינזאיהון דהייא עתניסבאת
עזיל בשלאם מבאסמאניתא   דבאסימתה לפאגרא זאפרא
עזיל בשלאם מאנהאראניתא   דאנהארתה לבאיתא האשכא
עזיל בשלאם בהירא דאכיא   זאכאיא דמומא ליתבה

Sie sprach einen bösen Fluch
gegen den Mann, der sie mit dem Körper bekleidet.
Sie reizte den Bildner der Körper
und weckte ihn aus dem Orte, an dem er lag.
Sie sprach zu ihm:
„Steh auf, sieh, du Bildner der Körper,
daß deine hohlen Hände sich mit Wasser füllten“ [1]).
Die Stimme des Bildners der Körper ist es,
der über sich weint und heult.
Er spricht: „Wehe mir,
daß meine hohlen Hände sich mit Wasser füllten“.
Er spricht zu ihr:
„Geh in Frieden, du Edelgeborene,
die man in der Wohnung der Bösen eine Magd genannt.
Geh in Frieden, du reine Perle,
die du aus dem Schatze des Lebens geholt wurdest.
Geh in Frieden, du Duftspendende,
die du den stinkenden Körper duftend machtest.
Geh in Frieden, du Lichtspendende,
die du das finstre Haus erleuchtetest.
Geh in Frieden Erwählte, Reine,
Sündenlose, ohne Fehl“.

---

1) Nicht Ton, sondern nur Wasser hat er in den Händen und kann damit nichts anfangen.

פאהרא ואזיל נישמא אלמא לבית הייא מטא
מאטוייה בית הייא [39] עותריא אלאנפה נאפקיא
אמרילה
סאב לבוש עוצטלאך דזיוא ותרוץ כלילאך ראוזא
סאק דאר בשכינאתא דוכתא דעותריא יאתביא
מישתאיין והייא זאכין וזאכיא מאנדא דהייא וראהמיא שומה ומשאבין הייא ס——א

LXX.

בריכיא ומשאביא הייא דלהאלין נישמאתא בראהמיא עתימלון משאבית מאראי מאנדא דהייא דאנאת אסקינין להאלין נישמאתא ולאתאגזאר עלאואיהין משאבית יושאמין דאכיא דאנאת תיהוילין באהיד עדא משאביתון שילמאי ונידבאי דסאהדותא דכושטא תיסיהדון עלאואיהין משאביתון היביל ושיתיל ואנוש דאנאתון תאהליפונין מן בית מאכסיא

Die Seele fliegt und zieht dahin,
bis sie zum Hause des Lebens kommt.
Als sie zum Hause des Lebens kam,
gingen ihr Uthras entgegen.
Sie sprachen zu ihr:
„Nimm, zieh dein Gewand des Glanzes an
und setze deinen prangenden Kranz auf.
Steig empor, wohne in den Škīnās,
der Stätte, an der die Uthras weilen“.

Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich[1]), und siegreich ist Mandā dHaijē und die seinen Namen lieben.

Und gepriesen sei das Leben.

LXX.

Gesegnet und gepriesen sei das Leben, das voll Erbarmens mit diesen Seelen ist.

Gepriesen seiest du, mein Herr Mandā dHaijē, der du diese Seelen emporheben mögest | und sie nicht verdammest.

Gepriesen seiest du, Jōšamīn, du Reiner, der du ihnen ein Helfer seiest.

Gepriesen seiet ihr, Šilmai und Nidbai, die ihr ein wahrhaftes Zeugnis über sie ablegen möget.

Gepriesen seiet ihr, Hibil, Šitil und Anōš, die ihr sie aus dem Zöllnerhause hinüberführen möget.

---

1) Vgl. Joh., S. 11 f., doch auch Nöldeke, ZA XXX, p. 145 f.

ומן אבאתור דמוזאניא דנאפיק אלאנפאיכין פארואנקא
פארואנקא דאתיא אלאנפאיכין כולה זיוא מן ריש בריש
כד כלילא ביאמינה ועל תרין דראייה עוצטלא
פאץ עצטלאיכין לבוש ותרוץ כלילאיכין ראוזא
עוסרויא להימיאנאיכין דהארגא ומומא ליתבה
עלאויא רישאיכין פירא.ניהויא
ביניא שראגיא דנהורא נידאלון שראגאיכין וניניהרון
ראב מאכסיא לאניקום קודאמאיכין ודאיאניא דשיקרא לאנישאילונכין
נאתנולכין שיריאתא מן האכא לדאורא תאקנא
בינתא דבינאלכין בית הייא לדאר דאריא לאבאטלא
מן זיוא ומן נהורא דמאנדא דהייא ומן רואהון דהייא נישריא עלאן
בריך קאלא דהייא ומשאבא פאסימכא רבא דכולה נהור ומשאבין
הייא ס———א

Von[1]) Abathur, dem Wagemanne,
komme euch ein Geleiter entgegen.
Der Geleiter, der euch entgegenkomme,
ist gänzlich Glanz über die Maßen.
In seiner Rechten hält er einen Kranz,
auf seinen beiden Armen ein Gewand.
Reget euch, ziehet euer Gewand an
und leget euren prangenden Kranz auf.
Bindet euren Gürtel um,
der ohne Fleck und Fehler ist.
Über eurem Haupte
blühe Frucht.
Zwischen den Lampen des Lichtes
werden eure Lampen hochgezogen werden und leuchten.
Der Oberzöllner wird sich nicht vor euch hinstellen,
und die Lügenrichter werden euch nicht ausfragen.
Man wird für euch Balken[2]) legen
von hier zur lichten Wohnung.
Der Bau, der euch im Hause des Lebens aufgeführt wird,
wird zu allen Zeiten nicht vergehen.

Vom Glanze und vom Lichte des Mandā dHaijē und vom Frieden des Lebens ruhe ein Teil auf uns. Gesegnet sei die Stimme des Lebens und gepriesen sei die große Leuchte, die ganz Licht ist.

Und gepriesen sei das Leben.

---

1) Siehe oben, p. 98. 2) Siehe oben, p. 98[1].

אבאתאר דקארית שכיניא הייא בזיואיהון ונהוראיהון דנאפשאיהון תרוץ עתריצתון ועתקיאמתון ומכאלאלנא ושאכיבנא ומינה ומן שארויא וביניא כיסיא לזיוא וניאהא ושאלמא וערותאי ותושביהתאי ועזיל בשלאם בהירא דאכיא וטובאך טובאך נישמא ודראשיא הוריניא כמא דמצידית האיזאך קריא בריכיא ומשאביא הייא דשום בר נו עו על נישמאתא קארית כד דכתיב קריא ע נישימתא האד הע אמור לנישימתא דפלאן ובאלאך בזאהראיית וצילאיית ומאלפאנאיית וקריא טאב טאבא לטאבא ופשוט כושטא מן הדאדיא וקריא בזיו דנפיש צבינא ובון בותא לנאפשאיכון ושאון פיהתא ומאמבוהא לנאפשאיכון [40] ואכול פיהתאיכון ושתון מאמבוהאיכון וקאיימ(יון) טאב טאבא לטאבא ופשוט(יון) כושטא מן הדאדיא ואוקאר(יון) תאגאיכון והייא זאכין ס———א

LXXI.

בשומא דהייא בריכיא ומשאביא הייא בריך ומשאבא שומאיהון

Nachdem du gelesen „Das Leben ruht im eigenen Glanz und Licht“ (= LXIV), trage vor „Ihr wurdet aufgerichtet und gefestigt“ (= LXV), „Ich liege eingehüllt da“ (= LXVI), „Mit ihm, mit dem Löser“ (= LXVII), „Zwischen dem Verborgenen und dem Glanze“ (= LXVIII), „Ruhe und Heil walte“ (= LXIX), „Meine Erleuchtung und meine Lobpreisung“ (= XCI), „Geh in Frieden, Auserwählter, Reiner“ (= XCII), „Heil dir, Heil dir, Seele“ (= XCIV) und andere Hymnen, so viel du vermagst. Dann | lies „Gesegnet und gepriesen sei das Leben“ des Šum bar Nū[1]*). Wenn du über (mehrere) Seelen liest, so lies wie geschrieben steht, wenn die Seele Einer ist, so sage „der Seele des NN“. Gib acht, (daß du) vorsichtig, bedächtig und kundig (vortragest). Lies „Gut ist der Gute für den Guten“ (= LXXII), reichet Kušṭā einander, lies „Mit reichem Glanz bin ich getauft“ (LXIII), betet für euch, bereitet für euch Pihtā und Mambūhā, esset euer Pihtā, trinket | euer Mambūhā, festiget (das Gebet) „Gut ist der Gute für den Guten“, reichet einander Kušṭā und ehret eure Krone. Und das Leben ist siegreich.*

LXXI.

Im Namen des Lebens.

---

1) Dies ist das folgende Stück, vgl. die Nachschrift zu demselben. Es wird auf Sem, den Sohn Noahs, zurückgeführt, ohne in seinem Inhalt einen Anlaß dazu zu bieten.

דהייא באתאר נהור משאבית מאראי מאנדא דהייא אנאת והאילאך וזיואך ונהוראך ועקאראך ואדיאורותאך משאבית אב יושאמין דאכיא בר ניצובתון דהייא רורביא משאביתון הייא תיניאניא הייא דמן הייא הון משאביתון שילמאי ונידבאי עותריא נאטריא דיארדנא משאביתון נצאב ואנאן נצאב משאבין אבון היביל ושיתיל ואנוש שומא ורישא דכולה שורבתא משאבית אבאתור ראמא בריכא ומקאימא שכינתא ראבתיא דיאתבאתבה משאביתון ארבא גובריא בניא שלאמא דאלאנפאיהון דטאביא נאפקיא אלאנפאיהון נאפקיא דטאביא ומאלבישילון לטאביא עוצטליא משאבית ארקא דנהורא בריכיא ומשאביא דאיאריא דביך משאבית עוהרא דרביא ודירכא דשאלמאניא ושבילא דסאליק לאתאר נהור משאבית נאצירותא דמיניך בהיריא סאבריא מיניך סאבריא בהיריא ובאגרא וזידקא

Gesegnet und gepriesen sei das Leben; gesegnet und gepriesen sei der Name des Lebens am Lichtort.

Gepriesen seiest du, mein Herr Mandā d̲Haijē, du und deine Kraft, dein Glanz, dein Licht, deine Herrlichkeit und deine Hilfe.

Gepriesen seiest du, mein Vater Jōšamīn, Reiner, Sohn der Pflanzung des gewaltigen Lebens.

Gepriesen seiest du, zweites Leben, Leben, das aus dem Leben ward.

Gepriesen seiet ihr, Šilmai und Nidbai, die Uthras, die Hüter des Jordans.

Gepriesen seiet ihr, Nṣab und Anan-Nṣab.

Gepriesen sei unser Vater Hibil, Šitil und Anōš [1]), der Name und das Haupt des ganzen Stammes.

Gepriesen seiest du, hoher Abathur; gesegnet und gefestigt sei die große Škīnā, in der du sitzest.

Gepriesen seiet ihr, vier Männer, die Söhne des Heils, die den Guten entgegengehen. Sie gehen den Guten entgegen und bekleiden die Guten mit Gewändern.

Gepriesen seiest du, Lichterde, | gesegnet und gepriesen seien deine Bewohner.

Gepriesen seiest du, Weg der Großen, Pfad der Vollkommenen, Steg, der zum Lichtort emporsteigt.

Gepriesen seiest du, Naṣiräertum, von dem die Erwählten lernen. Von dir lernen die Erwählten und handeln mit Lohn-

---

1) Siehe oben, p. 41[1].

מיתאנגריא מיתאנגריא באגרא וזידקא וסאלקיא האזילה לאתאר נהור משאבית יארדנא דמיא הייא דמינאך זאכותא נסאבנין מינאך נסאבנין זאכותא וקאבילנין דאכיא רושמא אבאהאתאי הזון להייא ומאסביראנאי לאתאר נהור עותריא דנהורא זאכיא אבאתור ובניא שלאמא דקאימיא להייא משאביא ניהוילון רואהא דהייא לסאבריא דמן בינאן פראש סאבריא אנייא ודאנייא ותארמידיא הו מאראי מאנדא דהייא ניהוילון באהיד עדא תיתקאבאל טאבות הייא וטאבותא דהייא ומאנדא דהייא פיהלא דעל שום הייא פלא כול מאן דזידקא יאהיב זידקא ניהוילה באהיד עדא בהיריא ושאלמאניא דיאהביא זידקא בדירכיא כושטא ניסקון עהאבלון מן כליל איאר כלילא כליל עמרא ושימא והאדותא [41] וזאכותא וטאבותא

---

zahlung und Almosenspende. Mit Lohnzahlung und Almosenspende handeln sie, darum steigen sie empor und schauen den Lichtort.

Gepriesen seiest du, Jordan lebenden Wassers, aus dem wir Sieghaftigkeit geholt haben. Aus dir holten wir Sieghaftigkeit und empfingen das reine Zeichen.

Meine Eltern schauten hin nach dem Leben, meine Lehrer nach dem Lichtort. Die Uthras des siegreichen Lichtes, Abathur und die Söhne | des Heils, die dastehn und das Leben preisen [1]). Der Friede des Lebens werde den Kundigen zu Teil, die aus unserer Mitte geschieden sind. Den armen, demütigen Kundigen und den Jüngern (Priestern) sei er, mein Herr Mandā dHaijē, ein Helfer. Mit Dank entgegengenommen werde die Güte des Lebens, die Güte des Lebens und des Mandā dHaijē. Der Dienst, den sie im Namen des Lebens geleistet haben, * * * * * * * * * * [2]) Einem jeden, der Almosen gibt, wird das Almosen ein Helfer sein. Die Erwählten und Vollkommenen, | die Almosen geben, werden auf den Pfaden der Kuštā emporsteigen. Man gab ihnen [3]) einen Ätherkranz, einen Kranz der Rede und Erhörung, der Freude und der Sieghaftigkeit, der

---

1) Der Satz schwebt in der Luft. Er kann nicht eine weitere Ausführung zu מאסבירּאנאי sein. Er ist wohl eingeschoben, denn der folgende Satz schließt sich an den vorhergehenden an.

2) Hier ist wohl eine Lücke. פיהלא kann nicht Apposition zu טאבותא דהייא ומאנדא דהייא sein.

3) Ich lese עהאבלון, obwohl dies hier nur eine Handschrift hat und auch die sonstigen Zitate עהאבלכון haben, vgl. Qol 46, 6 und die Varianten.

וראבותא כלילא מן רואז גופנא ניתריצלין ברישאיין להאלין נישמאתא דעתיקריא ועתקאיאם ועתירשים בהאזא מאסיקתא ודאבאהאתאן ורבאנאן ודאהאן ודאהואתאן דנפאק מן פאגראיהון ולדקאימיא בפאגראיהון מן דרביא ברישאיהון תארציא מן דרביא עהאבלון לעותריא ועותריא לתארמידאיהון עהאב אסיא דסאמה מיא אתא לראהמאך הוילון אסיא לראהמאך הוילון ודיאהבה לזידקא הוילה באהיד עדא דאסיתה מאראי שרארא עהאבלה דקאיים קודאמאך הוזיה ולאתאגזאר עלה מאראי מאלכא ראמא דנהורא גאלאיא דאינה גאליאן באייא דינא ואביד דינא לראהמה אבידלאן דינא מן ראדפאן ומן ראדפיא דראדפילאן ומן בישיא ומשארגזאניא דלביש מיתהאשביא עלאן עו היניאלאך מאראי מאלכא ראמא דנהורא הזינאן ולאתאגזאר עלאן הזינין להאלין נישמאתא דעתהאימאנבאך דעל שומאך דילאך בתיביל קאימא ומיתראדפא האוינאן איאר דאכיא דרידפא דתיביל נינישיה נינישיה לרידפא

Güte und der Größe. Ein Kranz [1]) vom Weinstock Rwaz wird auf dem Haupte dieser Seelen aufgerichtet werden, die durch diese Messe hervorgerufen, gefestigt und gezeichnet wurden, sowie (der Seelen) unserer Väter, Lehrer, Brüder und Schwestern, die aus ihrem Körper geschieden sind und die noch in ihrem Körper weilen, ein Kranz der Art, wie ihn das große (Leben) auf seinem Haupte aufrichtet, wie ihn das große (Leben) | den Uthras gab und die Uthras ihn ihren Jüngern gaben.

Du Arzt, dessen Heilmittel das Wasser ist, komm, sei deinen Freunden ein Arzt. Deinen Freunden sei ein Arzt, und dem, der Almosen gibt, sei ein Helfer. Den du geheilt hast, mein Herr, dem verleih auch Festigkeit. Wer vor dir steht, den sieh an und verdamme ihn nicht.

Mein Herr, hoher Lichtkönig, Enthüller, dessen Augen offen sind, der für seine Freunde das Recht sucht und es zur Geltung bringt. Verschaffe uns | Recht vor unsern Verfolgern, vor den Verfolgern, die uns verfolgen, und vor den Bösewichten und Wütrichen, die auf Böses gegen uns sinnen. Wenn es dir, mein Herr, hoher Lichtkönig, beliebt, blicke auf uns und verdamme uns nicht. Blicke auch auf diese Seelen, die an dich glaubten, die auf deinen Namen in der Tibil dastehn und verfolgt werden. Zeige uns den reinen Äther, damit wir die Ver-

---

1) Siehe oben, p. 49, 11.

דתיביל ואיטא דבישיא וכאדאביא אגבאר עלאן בינתאן וקאלאן וערותאן ותושביהתאן בגאוה לאפוך ותירצוך, הייא רביא מן ריש בריש מן זיוא ומן נהורא דמאראי מאנדא דהייא ומן רואהון דהייא נישריא עלאן בהיראי תימרון בריך קאלא דהייא ומשאבא פאסימכא רבא דכולה נהורא ומשאבין הייא ס——א

האזין בריכיא ומשאביא הייא דשום בר נו קריא אבאתאר האכא קריא בריכיא ומשאביא הייא דנישמאתא והאיזאד קריא טאב טאבא לטאבא ס——א

LXXII.

טאב טאבא לטאבא ותריץ כיניאנה על ראהמיא שומה ניביא ונאשכא ונימאר ונישתמא בין ואשכאנין ואמארנין ועשתמאנין מן קודאמאך [42] דילאך מאראי מאנדא דהייא מאראיהון דאסאואתא

---

folgung der Tibil vergessen, damit wir vergessen die Verfolgung der Tibil und den Zorn der Bösen und Lügner. Stärke uns unsere Einsicht, unsere Stimme, unsere Erleuchtung und unsere Lobpreisung. ⟨Damit verband dich das große Leben und richtete dich auf in vortrefflicher Weise⟩ [1]. Vom Glanze und vom Lichte meines Herrn Mandā d̲Haijē und vom Frieden des Lebens ruhe ein Teil auf uns.

Meine Auserwählten! Saget: Gesegnet sei die Stimme des Lebens, gepriesen sei die | große Leuchte, die ganz Licht ist. Und gepriesen sei das Leben.

Dieses „Gesegnet und gepriesen sei das Leben" ist das des Šum bar Nū genannt. Hernach lies „Gesegnet und gepriesen sei das Leben", das von den Seelen [2]), alsdann lies „Gut ist der Gute für den Guten".

LXXII.

Gut ist der Gute für den Guten, und seine Benennung ist aufgerichtet über denen, die seinen Namen lieben. Wir suchen | und finden, wir sprechen und werden erhört. Wir suchten und fanden, wir sprachen und wurden erhört vor dir, mein Herr

---

1) בגאוה läßt sich nicht mit den vorhergehenden Nomina verbinden; der ganze Satz paßt schlecht in den Zusammenhang.

2) Dies ist St. LXX. Es wird nach den Worten דלהאלין נישמאתא so genannt. Es soll hier wiederholt werden.

שבוקלאן האטאיאן והאובאן וסכילאתאן ותיקלאתאן ושאבאשאתאן ולמאן דהאזין להאמא ומאסיקתא וטאבותא אבאד האטאייה והאובה וסכילאתה ותיקלאתה ושאבאשאתה נישבוקלה מאראי מאנדא דהייא והייא רביא קאדמאייא למארא דאגרא וזידקא לדילון ולזאואיהון ולשיתלאיהון ולתארמידאיהון ולמאן דהאזין להאמא וטאבותא רמון ולדילכון אבאהאתאי ורבאנאי ומאלפאנאי ומאסביראנאי כד סמיכיתון מן סמאל ליאמין שאביק האטאייא ניהוילכון ותימרון קאיאמין הייא בשכינאתון ומשאבין הייא והייא זאכין על כולהון עובאדיא ס—א

האזין טאב טאבא לטאבא כד קארית מאסיקתא קאימה וכד צאבית מאצבותא קאימה וכד מאנית מישא קאימה וכד באיית ראהמיא קאימה

Mandā dHaijē, dem Herrn der Heilungen. Erlaß uns unsere Sünden, Vergehen, Torheiten, Strauchelungen und Irrungen, sowie demjenigen, der dieses Brot, ⟨die Messe⟩ und diese Zukost [1]) hergestellt hat. Die Sünden, Vergehen, Torheiten, Strauchelungen und Irrungen wird mein Herr Mandā dHaijē und das große, erste Leben dem Spender von Lohn und Almosen erlassen, ihnen [2]), ihren Gattinnen, | ihren Kindern und Schülern, sowie denjenigen, die dieses Brod und diese Zukost dargereicht haben. Auch euch, meinen Eltern, meinen Meistern, Lehrern und Unterweisern, wird, wenn ihr (beim Male) gelagert seid, links wie rechts [3]) ein Sündenerlasser zu teil werden. Saget: Das Leben steht fest in seiner Škīnā. Gepriesen sei das Leben, das Leben ist siegreich über alle Werke.

Dieses „Gut ist der Gute für den Guten“ trage (als Festigung) vor, wenn du die Totenmesse liest, trag es vor, wenn du | die Taufe vollziehest, trag es vor, wenn du das Öl zuteilst [4]), *trag es vor,*

---

1) טאבותא ist die würzende Zukost und findet sich in diesem Sinne oft in den Ritualen, z. B. Cod. Par. Sab. 15, f. 2a, Z. 3 und Oxf. Rolle F, Z. 366: מיהלא וטאבותא ויארקא „Salz und טאבותא und Gemüse“. Es steht auch in dem kurzen Gebete bei Siouffi, p. 86, wo Siouffi es kurzweg mit „aliment“ übersetzt. Das vorliegende Stück scheint ursprünglich ein Tischgebet zu sein, und ומאסיקתא an dieser Stelle ist wohl eingeschoben. Weiterhin fehlt es, siehe auch Z. 6 f.

2) Siehe auch p. 96[1].

3) Die auch sonst häufige Wendung, vgl. Joh., S. 242[5], ist so aufzufassen. Die dort gegebene Erklärung ist nicht richtig.

4) Der Ausdruck מנא מישא findet sich öfter in den Anweisungen (Qol 44, 5, 16; 46, 20; 47, 12, 15), offenbar für die Ölung, das „Zeichnen“. מנא ist hier wohl in dem angegebenen Sinne gebraucht.

ואבאתאר ראהמאך ואבאתאר פיהתאך ומאמבוהאך קאימה וכל מיטאיבית פאתורא קאימה והייא זאכין ס———א

LXXIII.

בשומא דהייא

ענגירתא מהאתאמתא — דנאפקא מינה מן אלמא
ענגירתא בכושטא כדיבא — והתימא בעסקאת רורביא
כידבו שאלמאניא — וזארזו גובריא מהאימניא
תיליו בצאואר נישמא — ולבאבא דהייא שאדרו
נישמא בהאכימותה — טופרה על ענגירתא אלאץ
טופרה אלאץ על ענגירתא — אתנא בזיוא כאסיה
ואוטיף באנהורא כאלאלה
מנא הזאתה דאיום — לנישמא דענגירתא דריא

wenn du ein Gebet verrichtest, trag es vor nach deinem Gebete, nach deinem Pihtā und Mambūhā, trag es vor, wenn du die Tafel bereitest. Und das Leben ist siegreich.

LXXIII.[1])

Im Namen des Lebens.
Ein wohlversiegelter Brief ist es,
der aus der Welt hinausgeht.
Ein Brief, geschrieben mit Kušṭā,
gesiegelt mit dem Siegelring Großer.
Vollkommene haben ihn geschrieben,
gläubige Männer ihn gesichert.
Sie hängten ihn um den Hals der Seele
und sandten ihn [2]) an das Tor des Lebens.
Die Seele in ihrer Weisheit
drückte ihren Nagel auf den Brief [3]).
Ihren Nagel drückte sie auf den Brief,
legte ihn in Glanz und verdeckte ihn,
tauchte ihn in Licht und verhüllte ihn.
Wie kam es, daß Daium sah,
daß die Seele den Brief trug?

1) Steht auch GL 108.

2) Schlechter bezeugt ist die Lesung שאדריויא „sandten sie", die Seele.

3) Auf das Tonstück, mit dem der Brief versiegelt wurde. Der Nagel wurde nicht in den Brief selbst gedrückt, so daß man daraus schließen könnte, dieser sei auf Ton geschrieben. Siehe auch die Nachschrift.

מנא הזאתה דאיום   כד כניפילה שובא בנה
ואמריא
מאן כידבה לענגירתא   דעניש בראזה לאעדא
מאן כידבה לענגירתא   דבהאלין מיצריא מהאתמא
ענגירתא בכושטא כדיבא   והתימא בעסקאת רורביא
כידבו שאלמאניא   וזארזו גובריא מהאימניא
תיליו בצואור נישמא   ולבאבא. דהייא שאדרו
פאהרא ואזיל נישמא   [43] אלמא למאטרא דשובא מטא
ראב מאכסיא דהיזיויא   מדאנדמיא ואמריא
מאן כידבה לענגירתא   דעניש בראזה לאעדא
מאן כידבה לענגירתא   דבהאלין מיצריא מהאתמא

Wie kam es, daß Daium sie sah,
während ihre sieben Söhne um sie versammelt waren?
Diese sprachen:
„Wer schrieb den Brief,
dessen Geheimnis niemand kannte?
Wer schrieb den Brief,
der mit diesen Umschnürungen[1]) versiegelt ist?
Mit Kuštā ist der Brief geschrieben,
mit dem Siegelring Großer gesiegelt.
Vollkommene haben ihn geschrieben,
gläubige Männer ihn gesichert.
Sie hängten ihn um den Hals der Seele
und sandten ihn an das Tor des Lebens“.
Die Seele fliegt und zieht dahin,
bis sie zum Wachthaus der Sieben kam.
Als die Oberzöllner sie erblickten[2]),
tuschelten sie und sprachen:
„Wer schrieb den Brief,
dessen Geheimnis niemand kannte?
Wer schrieb den Brief,
der mit diesen Umschnürungen versiegelt ist?

---

1) Für מיצרא paßt hier weder der Sinn „Grenze“ noch „Verordnung“, siehe oben p. 60[1]. מצר bedeutet „einengen, umschnüren“, siehe die Belege bei Pognon, *Inscriptions mandaïtes*, p. 284. Eine Ableitung für מיצרא hiervon paßt eher.

2) Die Worte שאהארדאל דהיזיויא sind, wie schon das Metrum zeigt, eingeschoben. שאהארדאל soll wohl ein Name sein; er findet sich sonst nicht.

ענגירתא בכושטא כדיבא   והתימא בעסקאת רורביא
כידבו שאלמאניא   וזארזו גובריא מהאימניא
תיליו בצאואר נישמא   ולבאבא ד̄הייא שאדרו
פאהרא ואזיל נישמא   אלמא למאטאראייא מטא
מאטאראייא כבאש רישאיהון   ונישמא על מאטאראייא אדא
פאהרא ואזיל נישמא   אלמא להאפיקיא מיא מטא
מאטויה האפיקיא מיא   הו צוריך זיוא אלאנפה נפאק
ליגטה בפראס יאמינה   והאפיקיא מיא אברה
פאהרא ואזיל נישמא   אלמא לבית הייא מטא
מאטויה בית הייא   קאלה לבית הייא רמא
הייא ד̄שימויא לקאלה   שאדאר אלאנפה פארואנקא
ליגטה בפראס יאמינה   ודבאר באדמו הייא אסמכויא

Der Brief ist mit Kuštā geschrieben,
mit dem Siegelring Großer gesiegelt.
Vollkommene haben ihn geschrieben,
gläubige Männer ihn gesichert.
Sie hängten ihn um den Hals der Seele
und sandten ihn an das Tor des Lebens“.
Die Seele fliegt und zieht dahin,
bis sie zu den Wachthäuslern kam.
Die Wachthäusler neigten ihr Haupt,
und die Seele ging an den Wachthäuslern vorbei.
Die Seele fliegt und zieht dahin,
bis sie zu den Wasserbächen kam.
Als sie bei den Wasserbächen ankam,
ging der Ausfluß des Glanzes[1]) ihr entgegen.
Er faßte sie bei der Fläche der Rechten
und führte sie durch die Wasserbäche.
Die Seele fliegt und zieht dahin,
bis sie zum Hause des Lebens kam.
Als sie beim Hause des Lebens ankam,
sandte sie ihren Ruf nach dem Hause des Lebens.
Als das Leben ihren Ruf hörte,
sandte es ihr einen Geleiter entgegen.
Er faßte sie bei der Fläche der Rechten,
er führte sie hin, und man stützte sie auf das Abbild des Lebens[2]),

1) Ich streiche רבא ד̄הייא, vgl. z. B. GL 90, 7; 115, 20.

2) Vgl. auch GL 78, 11. באדמו חייא könnte zwar auch heißen „gleich dem

דוכתא דזיויא ונהוריא ופאסימכיא
לאפויא ביניא עותריא וקאימויא ביניא פאסימכיא
כליל איאר תראצלה ברישיה וראבות אפקויא מן אלמא
הייא סמאך להייא והייא דילון אשכא
הייא אשכא דילון ואשכאת נישמאת דמסאכיא
והייא זאכין ס—א

אלמא להאכא קריא לשישא דמישא כד מאתנא בטינא אלמא לפומא דשישא וטינא דאכיא ניהויא מן יארדנא ס—א

LXXIV.

עסירא והתימא רוהא ונישימתא דפלאן בהאתמא דכושטא ונאטרא רבא דשרארא במימאר כושטא וקאיומיא יוכאבאר זיוא והייא זאכין 18 ס—א

---

an der Stätte, an der die Glanzwesen, die Lichtwesen
und die Leuchten
sie unter die Uthras einreihten
und unter den Leuchten aufstellten.
Einen Ätherkranz errichteten sie ihr auf dem Haupte
und führten sie in Pracht aus der Welt.
Das Leben stützte das Leben,
das Leben fand das Seinige;
das Seinige fand das Leben,
und meine Seele fand, was sie erhoffte [1]).
Und das Leben ist siegreich.

Bis hierher lies über die Ölflasche, während sie bis zu ihrer Mündung in Ton gesteckt ist. Es sei reiner Ton aus dem Jordan.

LXXIV.

Umbunden und gesiegelt seien Geist und Seele des NN durch das Siegel der Kuštā und den | großen Hüter der Wahrheit um der wahrhaften Rede willen und des Aufrichtens des Jōkabar-Zīwā.

Und das Leben ist siegreich.

Leben", vgl. Nöld., p. 312 l. u., und weiter unten p. 130, 4 fasse ich den Ausdruck auch so auf, doch spricht die Stelle p. 84, 5 für die hier gegebene Auffassung.

1) Bei dieser häufigen Wendung, vgl. GL 38, 1; 78, 11; 90, 9, schwankt die Lesung zwischen ואשכאת und ואשכית. Bei dieser Lesung hätte der Satz den Sinn „und ich fand meine Seele, daß sie hoffte". Obwohl die Lesung ואשכית häufiger ist (vgl. auch עזלית ונישמאת אשכית GR 367, 15), ziehe ich doch ואשכאת vor, das dem Satz einen besseren Sinn verleiht.

[44] (A) האזין דינבא דענגירתא הו אתנא עסקתאך וטופראך והיצראך דיאמינאך בטינא והתום וקריא האזין דינבא עלה והייא זאכין ס——א

(B) כד באיית מימניא מישא למאן דנאפיק מן פאגרה ברישא עו לבאתראיא פאקדינון ואמארלון דראמין מיא על נאפאקא עו מאנדאיא ניהויא נימשילה עדה לנאפאקא ונישדילה מישא ונירישמה תלאתא רושומיא ונילוף מינה ונאתנא עדא לפומה ונאתנאלה לנאפאקא עדא לפומא דנאפשיה עו האוילה עכא למיפאק דוכתא דמאתנילה ניזיהלון מיא ונידאכונה ונאתנולה מיתלאייא ס——א

(A) *Dies ist der Schluß des Briefes. Drücke deinen Siegelring, deinen Nagel und den kleinen Finger deiner Rechten auf den Ton, siegle und lies diesen Schluß darüber.*

Und das Leben ist siegreich.

(B) *Wenn du jemand, der aus dem Körper scheidet, die Ölung erteilen willst, ...*[1]) *so befiehl und sage ihnen, daß sie Wasser über den Scheidenden gießen sollen. Wenn es ein (einfacher) Mandäer | ist, so wasche er*[2]) *dem Scheidenden die Hände, gieße Öl über ihn, zeichne ihn dreimal, stelle die Vereinigung mit ihm her*[3]), *lege ihm die Hand auf den Mund, und lege dem Scheidenden die Hand auf den eigenen Mund. Wenn der Zeitpunkt für ihn kommt abzuscheiden, so sollen sie an der Stelle, wo sie ihn hinlegen, Wasser sprengen und ihn reinigen. Ihn sollen Gleichstehende hinlegen*[4]).

---

1) Die Worte ברישא עו לבאתראיא sind mir unverständlich. Die Varianten לבאתראיא, לבאראיא, על באראיא helfen nicht viel. בריש in Paris X läßt sich verstehen: „so befiehl ihnen zuerst"; aber wie sollten die anderen Lesungen entstanden sein? In der Oxforder Rolle F, Z. 1014 ff. wird gesagt, daß der Ganzibrā die Hand desjenigen aus der Reihe der Priester, der obenan steht (דהאך תארמידא דברישא), ergreife, dieser dann die Hand des nächsten anfasse. Vielleicht hat hier להאך דברישא gestanden: befiehl demjenigen, der obenan steht, oder dem letzten.

2) Der Priester, andere Lesung נימשולה „sie sollen ihm waschen".

3) Wohl durch Handschlag, vgl. p. 13[3].

4) Paris X hat hier zum Teil eine bessere Lesung. ניזיהלון, das ich aus נזלון und איזהלון kombiniere (siehe auch p. 56[2]), gehört zu זלח, das im Mandäischen zu זהל wurde, vgl. Nöld., p. 66, 16. Ob ich die letzten Worte richtig auffasse, ist mir zweifelhaft. Ich vermute, daß gemeint ist, daß wenn es ein einfacher Mandäer ist, einfache Mandäer ihn bedienen, wenn es ein Priester ist, Priester ihn bedienen sollen. Ähnliche Anweisungen finden sich öfter in den Ritualen.

(C) בשומאיהון ד̄הייא רביא אסותא תיהויליא לדיליא פ׳ בר פ׳ת כד̄ באיית מימניא מישא למאן ד̄נאפיק מן פאגרה̄ אמור בשומאיהון ד̄הייא רביא לאופא ורואהא ד̄הייא ושאביק האטאייא ניהוילה̄ להאזא נישימתא ד̄פלאן בר פלאניתא ד̄האזא עניגירתא ומאסיקתא ואיתיא שישא האדתא דאכיא ד̄לאמשאראי ואצור מישא דאכיא ורמיבה̄ כד̄ שאפיר וגדולה̄ כלילא ד̄אסא לשישא ואתנא לקודאמאך וקריא לתאגאך בשומא ד̄האהו גאברא קאדמאיא ותרוץ תאגאך ברישאך וקריא לאגאנביא תאגאך הייא קירויא ונהור נהורא ומאנדא קראן 〈לאגאנביא תאגאך〉 וקריא האיאל כבאר ראזא רבא ד̄זיוא ונהורא ועקארא וכרוך פאנדאמאך לפומאך וניסבה̄ לשישא בעדאך וקריא מיא אנאתון הייא לשישא וקריא האל הייא קאדמאייא לריהא ורמיא ריהא לנורא וקריא אודין ותושביהאן ועלכון דילכון ומישקאל איניא ושישא בעדאך ניהויא ובויא לבית מישקאל איניא ודוכתא ד̄אמאר תיכפאר ותישקאל [45] מן פלאן האטאייה̄ והאוביה̄ וסכילאתה̄ ותיקלאתה̄

(C) Im Namen des großen Lebens sei Heilung zu Teil mir NN.

Wenn du jemand die Ölung erteilen willst, der aus dem Körper scheidet, so sprich: „Im Namen des großen Lebens. Die Gemeinschaft und der Friede des Lebens und ein Sündenerlasser werde der Seele des N, Sohnes der N, zu Teil, mit diesem Briefe[1]) *und dieser Messe. Bring eine neue | reine Flasche, die unbeschädigt ist, presse reines Öl aus — es soll schön sein — und tue es hinein. Winde einen Myrtenkranz für die Flasche und lege ihn vor dich hin. Lies über deine Krone „Im Namen jenes ersten Mannes" (= I), lege dir die Krone auf das Haupt und lies neben deiner Krone*[2]) *„Das Leben schuf" (= III), „Es leuchtete das Licht" (= V) und „Mandā schuf mich" (= XIX). Lies „Mächtig und groß ward das große Geheimnis des Glanzes, des Lichtes und der Herrlichkeit" (= VII), lege dir das Pandāmā um den Mund, nimm die Flasche | in die Hand und lies „Lebendes Wasser bist du" (= XXXIII) über die Flasche. Lies „Ja, für das erste Leben" (= XXXIV) über den Weihrauch und wirf diesen ins Feuer. Lies „Wir bekannten" (= LXXV), „Lobpreisungen" (= LXXVI), „Dich" (= LXXVII), „Beim Hochheben der Augen" (= IX). Die Flasche sei dabei in deiner Hand. Bete „Ich wollte die Augen hochheben" (= XXXV). An der Stelle, wo es heißt „Du wirst von NN die Sünden, Vergehen, Torheiten, Strauchelungen und Ir-*

---

1) Vgl. die Stücke LIII, LXIII, LXXIII.

2) Siehe oben, p. 10.

ושאבאשאתה תירמיא בתאסניקיא דארקא ובעבדוניא תיתאייא דהשוכא ותאקמה בזאכאייא דלאו בהאיאביא וביאתיריא דלאו בהאסריא קודאמאך מאנדא דהייא מן זיואך תיאלבשיה ומן נהוראך תיכאסייה ומן כלילאך ראוזא תיתרוצלה ברישיה דהאזא נישימתא דפלאן ובאלאך אלמא לדינבא בזאהרותא קריא. (D) וקריא תמאניא באואתא דפיחתא לשישא ותארתין באואתא דמאמבוהא לשישא וקריא לכלילא דאסא נהאר נהורא וזהירא ומזאהרא ותרוצלה לשישא ברישה וקריא אסגיא מאנדא דהייא לכוכביא היזוא שרא לשישא ודרא מישא בצביתאך רישאיתא מן פומא דשישא וקריא נוכראייא האזין זיוא ונהור הייא ודוכתא דאמאר מיפאק רוהא ונישימתא אמור דפלאן ודוכתא דאמאר ואתיא צאורעיל שארויא דשאריא רוהא ונישימתא אמור דפלאן ובמא דבה רשום לפומא דשישא ודוכתא דאמאר בית אבאתור רשום לפומא דשישא ודוכתא דאמאר אזלאת רוהא

---

rungen wegwischen und fortnehmen und in die Höllen der Erde und die unteren Abaddons der Finsternis werfen. Stelle ihn auf unter den Schuldlosen, nicht unter den Schuldigen, unter den Vollwertigen, nicht unter den Mangelhaften vor dir, Mandā ḏHaijē", sage „Bekleide ihn mit deinem Glanze, bedecke ihn mit deinem Lichte und richte einen prangenden Kranz von dir auf dem Haupte dieser Seele des NN auf". Achte darauf, daß du es bis zu Ende | sorgsam lesest.

(D) Lies die acht Gebete des Piḥtā[1]) über die Flasche und die beiden Gebete des Mambūhā[2]) über die Flasche. Lies über den Myrtenkranz „Es leuchtete das Licht" (= XLVI) und „Gesichert, wohlgesichert" (= XLVII) und lege ihn auf den Kopf der Flasche. Lies „Mandā ḏHaijē ging zu den Sternen des (schönen) Aussehens, er befreite" (= XLVIII) über die Flasche, hole Öl mit deinem ersten Finger[3]) aus der Mündung der Flasche und lies „(Im Namen) des fremden (Lebens). Dies ist der Glanz und das Licht des Lebens" (= XLIX). An der Stelle, wo es heißt „Wenn Geist und Seele scheiden" sage „des NN", und an der Stelle, wo es heißt „Der Löser Ṣaurēl kommt, der Geist | und Seele löst" sage „des NN" und bei „was an ihr ist" zeichne den Mund der Flasche. An der Stelle, wo es heißt „im Hause des Abathur" zeichne den Mund der Flasche. An der Stelle, wo es heißt „der Geist des

---

1) St. XXXVI—XLIII. 2) St. XLIV, XLV.

3) ריש׳איתא „erste" steht nur in EUTING's Haupthandschrift. Mit dem „ersten Finger" ist wohl der Zeigefinger gemeint, der weiterhin als der Finger neben dem Daumen bezeichnet wird. Der Ausdruck findet sich auch in den anderen Ritualen: Oxf. Rolle F, Z. 220, 567, 698; Lond. Rolle A, Z. 702.

דפלאן והואת כד זאן נישימתא ועתקאימאת בית חייא והייא זאכין רשום לפומא דשישא וקריא אשאר צבאן צאבותא ובשומא דהייא צבינא וברה אנא דמאן מאנא סמירא ואלביש טינא לשישא ונסוב עסקתאד בתלאת צבאתאד עליאנאד וצביתאד דאביהדיא עליאנאד והיצראף וקריא ענגירתא מהאתאמתא דנאפקא מינה מן אלמא וכול דוכתא דאמאר ענגירתא בכושטא כדיבא והתימא בעסקאת רורביא התום בעסקתאד וטופראד והיצראד ואלמא לדינבא ואתנא לעסקתאד וטופראד והיצראד בטינא וקריא עסירא והתימא רוחא ונישימתא דפלאן בהאתמא דכושטא ונאטרא רבא דשראראֿ במימאר כושטא וקאיומיא יוכאבאר זיוא ודאל עסקתאף וטופראד והיצראד מינה ואתנא לקודאמאד וקריא משאבין הייא קאדמאייא ודוכתא דאמאר תרוץ איגאיכון אמור לפלאן ופאנדאמאד לפומאד ניהויא וקריא עתריצתון ועתקאיאמתון באתרא דטאביא מיתקאימיא ביניא מאניא דנהורא נישימתא דפלאן האתאם באנהורא תיתקאיאם ומכאלאלנא ושאכיבנא ומינה מן

NN ging hin, wurde wie die Seele und fand Bestand im Hause des Lebens. Und das Leben ist siegreich“ zeichne den Mund der Flasche. Lies „Recht taufte mich der Täufer“ (= L), „Im Namen des Lebens. Ich bin getauft“ (= LI), „Wessen Sohn bin ich? Der bewahrte Mānā“ (= LII), kleide Ton um die Flasche, nimm deinen Siegelring mit deinen drei Fingern, (nämlich) deinem Daumen, deinem Finger, der neben dem Daumen ist, und deinem kleinen Finger und lies „Ein | wohlversiegelter Brief ist es, der aus der Welt hinausgeht“ (= LXXIII). An jeder Stelle, wo es heißt „Ein Brief, geschrieben mit Kušṭā und gesiegelt mit dem Siegelring Großer“, siegle mit deinem Siegelring, deinem Nagel und deinem kleinen Finger bis zu Ende. Dann lege deinen Siegelring, deinen Nagel und kleinen Finger auf den Ton und lies „Umbunden und gesiegelt seien Geist und Seele des NN durch das Siegel der Kušṭā und den großen Hüter der Wahrheit um der wahrhaften Rede willen und des Aufrichtens des Jōkabar-Ziwā“ (= LXXIV). Hebe dann deinen Siegelring, deinen Nagel und deinen kleinen Finger | davon weg, lege (jenen?) vor dich hin und lies „Gepriesen sei das erste Leben“ (= LVIII). An der Stelle, wo es heißt „Richte deine Augen“ sage „auf NN“. Dein Pandāmā sei dabei über deinem Munde. Lies „Ihr seid aufgerichtet und gefestigt an dem Orte, an dem die Guten zwischen den Mānās des Lichtes gefestigt werden. Die Seele des NN sei dort im Lichte gefestigt“ 1). „Ich liege ein-

1) St. LXV gekürzt.

שארויא וביניא כיסיא לזיוא וניאחא ושאלמא ניהויא בעוהרא ד̄אדאם כישרה̄ וערותאי ותושביהתאי ועזיל בשלאם בהירא דאכיא [46] זאכאיא ד̄מומא ליתבה̄ ומאנא בגינזיא האדיא וטובאך טובאך נישמא ד̄נפאקת מינה̄ מן אלמא והאבשאבא וכאנא ד̄זידקא וזידאנא ומזאודאנא וסליק ואסקאן מינה̄ ויומא ד̄נאפיק נישמא וקריא בריכיא ומשאביא הייא ד̄נישמאתא האכא קריא בריכיא ומשאביא חייא ד̄שום בר נו ודוכתא ד̄אמאר עתאבלכון מן כליל איאר אמור פלאן וקריא טאב טאבא לטאבא ועתראחאם עלה̄ ושבוקלה̄ האטאייה̄ והאובה̄ ואהבאלה̄ למאן ד̄יאהבאתלה̄ ופשוט 'כושטא מינה̄ ד̄פאשיט אביהדיא נאפאקא ואמארלה̄ האדין כושטא ד̄אנא אספארלאך אנאת אספארלה̄ לאבאתור עו מסארהיב למידירה̄ פאק כד̄ קארית ענגירתא מהאתאמתא ד̄נאפקא מינה̄ מן אלמא ועסירא והתימא רוהא ונישימתא ד̄פלאן ואהבאלה̄ למאן ד̄יאהבאתלה̄ ופשוט כושטא מינה̄ ד̄פאשיט אביהדיא

---

gehüllt da“ (= LXVI), „Mit ihm, mit dem Löser“ (= LXVII), „Zwischen dem Verborgenen und dem Glanze“ (= LXVIII), „Ruhe und Heil walte auf dem Wege, den Adam wohl gebauet“ (= LXIX), „Meine Erleuchtung und meine Lobpreisung“ (XCI), „Geh in Frieden, Auserwählte, Reine, Makellose ohne Fehl“ (= XCII), „Der Mānā freut sich der Schätze (= XCIII), „Heil dir, Heil dir, Seele, die du die Welt verlassen hast“ (= XCIV), „Der Sonntag und das Kannā des Almosens“ (= XCV), „Versorgt, wohlversorgt bin ich“ (= XCVI), „Er stieg empor und hob mich | mit sich empor“ (XCVII) und „Am Tage, an dem die Seele hinausgeht“ (XCVIII). Lies „Gesegnet und gepriesen sei das Leben, das diesen Seelen“ (= LXX). Hier lies „Gesegnet und gepriesen sei das Leben“ des Šum bar Nū (= LXXI). An der Stelle, wo es heißt „Man gab euch einen Ätherkranz“ [1]) sage „NN“. Lies „Gut ist der Gute für den Guten“ (= LXXII), bete für ihn, erlaß ihm seine Sünden und Vergehen, übergib ihn demjenigen, dem du ihn übergeben willst, reiche Kušṭā demjenigen, der sie dem Scheidenden reichen soll [2]), und sprich zu ihm [3]): „Diese Kušṭā, die ich dir vortrage, | trage du Abathur vor“. Wenn er es eilig hat, ihn fortzutragen, eile, indem du liest „Ein wohlversiegelter Brief ist es, der aus der Welt hinausgeht“ (= LXXIII), und „Umbunden und gesiegelt seien Geist und Seele des NN“ (= LXXIV), übergib

---

1) Vgl. p. 107, 10.

2) Es ist nicht klar, wer hier gemeint ist, vielleicht der Totengräber, der die Beisetzung besorgt.

3) Zum Verstorbenen, vgl. Joh., S. 2⁴.

נאפאקא ואמארלה האזין כושטא אספארלה לאבאתור והאיזאד אנאת פאנדאמאד לפומאד ניהויא וקריא משאבין הייא קאדמאייא ועתריצתון ועתקיאמתון אלמא לטאב טאבא לטאבא חאכואת דעמארלאד ועתראהאם עלה בבאותא ודראשיא וקיאמתא דמאסיקתא מן ריש ואלמא לדינבא ובאלאד לשומא דהאנאתה דמאניאתלה מישא לאתיבצאר ובצילאיית חאהרותא קריא והייא זאכין ס——א

(E) והאיזאד אנאת בע בותא לנאפשאד חאם כד פאנדאמא לגיטית ושאויא פיהתא ומאמבוהא לנאפשאד וקריא מאליל ופתא הייא רביא בפומאיהון ואכול פיהתא ושתיא מאמבוהא וקריא עתימלון ושכיניא הייא לנאפשאד וקריא טאב טאבא לטאבא ופשוט כושטא לנאפשאד ואוקאר תאגאד ועזדאהאר עזדאהאר דשארית מינדאם מן שיריאתא לבאר מן פאנדאמאד להודה אבאתאר דבאיית בותא לנאפשאד והייא זאכין ס——א

(F) האזין בראכא דמישא דבראכלה ביהראם רבא־ברה [47] דאדאם להאוא עמה זאוא דאדאם כד ניפקאת מן פאגרה כד היביל זיוא

---

ihn demjenigen, dem du ihn übergeben willst, reiche Kušṭā demjenigen, der sie dem Scheidenden reichen soll, und sprich zu ihm: „Diese Kušṭā trage Abathur vor“.

Dann, das Pandāmā liege dir um den Mund und lies „Gepriesen sei das erste Leben“ (= LVIII), „Ihr wurdet aufgerichtet und gefestigt“ (= LXV) bis „Gut ist der Gute für den Guten“ (= LXXII), wie ich es dir sage. Bete für ihn Gebete, Hymnen und die Festigung der Messe von Anfang bis zu Ende. | Achte auf den Namen dessen, dem du die Ölung erteilst. Lasse nichts aus, sondern lies mit Bedacht und Vorsicht.

Und das Leben ist siegreich.

(E) Alsdann bete du für dich, indem du zugleich das Pandāmā vorhältst, bereite Pihtā und Mambūhā für dich, lies „Das große Leben sprach und schuf mit seinem Munde“ (= LV), iß das Pihtā, trink das Mambūhā und lies „Voll wurde“ (= LIX) und „Das Leben ruht“ (= LX) für dich. | Lies „Gut ist der Gute für den Guten“ (LXXII), reiche dir selber Kušṭā und ehre deine Krone. Nimm dich in Acht, nimm dich in Acht, nimm dich in Acht, daß du irgend welche Lösung vornehmest außer bei deinem Pandāmā allein, nachdem du für dich gebetet hast.

Und das Leben ist siegreich.

(F) Dies ist die Segnung des Öls, die der große Bihrām, der Sohn Adams, bei seiner Mutter Hawwā, der Frau Adams, vollzog, als sie aus ihrem Körper schied, während Hibil-Ziwā vor ihnen saß.

קודאמאיהון הוא יאתיב הוא חאזין בראכא דמישא בדיואן דראמויא בר עקאימאת מן טיב מאתא דהוא כתיב מן זאזאי דגאואזתא בר האוא וכידבה באיאן היביל בר בריך יאואר האכא וזירה בהאלין סידריא במא דנאצוראייא מן דיואן דנאפשיה דאנסא מן דיואן דראמויא בר עקאימאת דשתיהכאת לואת האיונא פת יאהיא ובאינאי בר זאכיא ואמאר באיאן היביל בר בריך יאואר כד הוא כתיבא כתאבתה וכולהון ראזיא דמישא בגאוה הון הוא אלמא לעוראשלאם מדינתא דיאהוטאייא כד האזין ראזאיהון והייא זאכין ס־־־־א

(G) מאן דמאניאתלה מישא פאקדינון דניזדאהרון ע׳ לאנאפיק מן פאגרה נאיתונה לואתאך וקריא עלה בזיו דנפיש צבינא ופאלטה להאתמא ואדייה ושדייה ביארדנא. (H) כד מאנית מישא הזיא שאגית ע׳ שאגית באייא מאסיקתא דשיתין למאן דנאפילה מישא שאפיר ע׳ לאמגאייד מידירה קריא עלה שיתין מאסקאתא ושאבא אראבאתא במאדבה רושמה וביח

Diese Segnung des Öls stand in der Handschrift des Rāmōjā, Sohnes der Eqaimath, aus dem Dorfe Ṭīb, die von Zazai von Gauwaztā, dem Sohne der Hawwā, geschrieben war. Jene schrieb Baian Hibil, Sohn des Brīkh-Jāwar, hier ab und säte sie aus durch diese Bücher unter hundert Nāṣōräer aus der eigenen Handschrift, die er aus der Handschrift des Rāmōjā, Sohnes der Eqaimath, abgeschrieben hatte, die sich | bei Hajōnā, der Tochter des Jahiā, und Bainai, dem Sohne des Zakiā, befand. Baian Hibil, Sohn des Brīkh-Jāwar, sagte: „Wie sie geschrieben war, schrieb ich sie ab, und alle Mysterien des Öls waren in ihr“ [1].

Und das Leben ist siegreich.

(G) Wenn du jemand die Ölung erteilst, so befiehl den Leuten, daß sie wohl acht geben. Wenn er nicht aus dem Körper scheidet, | sollen sie ihn zu dir bringen. Lies über ihn „Mit reichem Glanz bin ich getauft“ (= LXIII), nimm das Siegel ab, schaffe es fort und wirf es in den Jordan.

(H) Wenn du die Ölung erteilst, siehe zu, daß du dich nicht irrest. Wenn du dich irrst, so erfordert es sechzig Messen [2]. *Für denjenigen, auf den Öl fällt, ist es schön* [3]. *Wenn er nicht darauf drängt, ihn fortzutragen* [4], *lies für ihn sechzig Messen und sieben*

1) Hier steht noch eine kurze, mir unverständliche Notiz, in der Urašlam (Jerusalem), die Stadt der Juden, genannt wird.

2) Doch wohl so gemeint. Da steht „die sechzigste Messe“.

3) Mir unverständlich. Es ist kaum gemeint, daß wenn auf jemand zufällig etwas Öl fällt, es gut für ihn sei.

4) Siehe oben, p. 119, 10.

אבאתור רושמה̄. (J) ער נישמא טאבא ומהאימנא הו ד̄עתלה̄ אנאשיא אבדיא טאבותא אבאתרה̄ איתיא תארמידיא וקריא עלה̄ שיתין מאסקאתא בסאכא בכול מינדאם במאסיקתא ד̄שיתין במא ד̄בה̄ רושמה̄ להודה̄ וביח אבאתור רושמה̄ להודה̄ ובשאבא אראבאתא במא ד̄בה̄ רושמה̄ להודה̄ ובמאסיקתא באתראיתא בית אבאתור רושמה̄ להודה̄ ורשום נישמאתא ד̄אבאהאתאן. (K) ודבאיית למאסיקתא ביסרא ומיא ד̄בותא ווריהא ופיהתא והאמרא וכלילא ומישא. (L) ובשאבא אראבאתא כול ד̄באיית מן ראהבאתא אתנא אביהדיא האלין ראזיא. וכד̄ מקאימית מאסיקתא דרוש דראשיא ד̄נישמאתא בנפיש הליא ועתראהאם. (M) לנישימתא ד̄נאפילה̄ מישא שאפיר קריא עלה̄ שאבא אראבאתא ונאצוראייא ומאנדאייא

. . . . [1]). *Bei „was an ihr ist" zeichne ihn, bei „im Hause des Abathur" zeichne ihn.*

(*J*) *Wenn es eine gute, gläubige Seele ist, die Leute hat, die nach ihr* [2]) *Gutes tun wollen, so bringe Priester herbei und lies für sie (die Seele) sechzig Messen vollständig mit jeglichem Dinge. Bei der sechzigsten Messe bei „was an ihr ist" zeichne sie allein* [3]), *bei „im Hause des Abathur" zeichne sie allein, bei den sieben . . . . . bei „was an ihr ist" zeichne sie allein, | bei der letzten Messe, bei „im Hause des Abathur" zeichne sie allein, dann zeichne die Seelen unserer Väter* [4]).

(*K*) *Was du für die Messe brauchst, ist Fleisch, Wasser des Gebetes, Weihrauch, Pihtā, Wein, ein Kranz und Öl.*

(*L*) *Bei den sieben . . . . . lege alles, was du an Delikatessen* [5]) *wünschest, neben diese Mysterien. Wenn du die Messe festigst, trage Hymnen über die Seelen vor; zeige dich sehr gütig und verrichte Gebete* [6]).

(*M*) *Für die Seele, auf die | Öl fällt, ist es schön. Lies über sie sieben . . . . . und [über?] die Nāṣōräer, Mandäer und Gläu-*

1) Ich wage keine Deutung des Wortes. Es findet sich sonst nicht.

2) Nach ihrem Abscheiden.

3) Obwohl fast alle Handschriften רושומא haben, ist wohl auch hier wie vorher רושמה̄ zu lesen, vgl. auch Cod. Br. Mus. Add. Ms. 23602A I γ.

4) Durch irgend eine symbolische Handlung.

5) Dies scheint der Sinn von ראהבאתא zu sein. Es wird in den Ritualen neben Früchten und Spezereien genannt, und öfter ist von einer Schale (כיארא) mit ראהבאתא die Rede. Vielleicht ist es رغيبة.

6) Die Lesung und Übersetzung der letzten Worte ist unsicher. Siehe auch p. 123, 4.

ומהאימניא ובע למאסיקתא אודין ותושביהאן ועלכון דילכון ומישקאל איניא ובית מישקאל איניא וניבזיא כולהון ד̄פיהתא וניבדיא כולהון ד̄מאמבוהא [48] וכולהון אסאריא ושיריאתא ד̄מאסיקתא מן ריש ואלמא לדינבא ובאלאד האקאר הליא נאפשאד בדראשיא ועתראהאם עלה̄ ושבוקלה̄ האטאייא והייא זאכין ס———א

(N) והאיזאד אפריש ואמאר היביל זיוא כול מאן מן נאצוראייא ד̄מאסיקתא ניקריא וניפאליט פאנדאמה̄ ומיא ד̄בותא ניתבאר ניהויא עלה̄ גיוטא רבא ולאניהיזיה̄ לנאצבה̄ וניתימהיא במהיתא ראבתיא ד̄עתימהיבה̄ בוכרא קאדמאיא אמינטול ד̄הטא ואסכיל קודאם אבאהאתה̄ ואנא היביל זיוא לאעהישבה̄ בהושבאנאי ובמיניאנאי לאעמיניה̄ ואמאר היביל זיוא כול מאן מן נאצוראייא ד̄פאנדאמא נילגאט ומיא ד̄בותא לאניתבאר אדקאימיא בפאגראיהון ניהוילה̄ סיגיא ועמרא ושימא ד̄לאשנא ולאשאניא כול מינדאם ד̄אבאהאתה̄ פאקדויא ולאבאד עבידאתא ד̄יושאמין אבאד ולאעהאבלה̄

bigen. Bete zur Messe „Wir bekannten“ (= LXXV), „Lobpreisungen“ (= LXXVI), „Dich“ (= LXXVII), „Beim Hochheben der Augen“ (= IX), „Ich wollte die Augen hochheben“ (= XXXV), alle Stücke des Pihtā, alle Stücke des Mambūhā und alle Bindungen und Lösungen der Messe, von Anfang bis zu Ende. Nimm dich in Acht, sie gering zu nehmen, zeige dich gütig bei den Hymnen, bete für die Seele und erlaß ihr | die Sünden.

Und das Leben ist siegreich.

(N) Alsdann erklärte und sprach Hibil-Ziwā: „Auf jeden Nāṣōräer, der die Messe liest, dabei das Pandāmā bei Seite schiebt und das Wasser des Gebetes verdirbt[1]*, wird großer Zorn fallen. Er wird seinen Schöpfer nicht schauen und wird mit dem schweren Schlage geschlagen werden, mit dem der erste Erstgeborene geschlagen wurde, weil er gegen seinen Vater sündigte und fehlte. Ich Hibil-Ziwā | werde ihn zu meiner Rechnung nicht rechnen und zu meiner Zahl nicht zählen“.*

Dann sagte Hibil-Ziwā: „Ein jeder von den Nāṣōräern, der das Pandāmā vorhält und das Wasser des Gebetes nicht verdirbt, der wird, so lange er noch im Körper weilt[2]*, Gang, Rede und Erhörung finden; denn er hat nicht verändert, nicht abgeändert alles, was sein Vater (das Leben) ihm befohlen, er hat nicht die*

1) Auch sonst steht in den Ritualen häufig חבר bei מיא ד̄בותא.

2) Im Texte steht in diesem Nebensatze der Plural: so lange sie noch in ihrem Körper weilen. Diese Lesung ist wohl ursprünglich, obwohl einzelne Handschriften ד̄קאיים haben, vgl. auch p. 96[1].

מנאתא לסומקאק אינא ובהאומא דסומקאק אינא לאקאם כול מאן דהאלין
ראזיא אביד ופאנדאמא נילגאט כד לאגיט פאנדאמא כולהין קיריאתא
דהשוכא ניתכארכאן מן קודאמה ותינהאר דמותה לואתאיאן וכול מינדאם
דאביד ניתקאיאם והייא זאכין ס———א

Werke verübt, die Jōšamīn geübt, er gewährte der Quelle Sumqaq keinen Anteil, er stand nicht in der Hitze der Quelle Sumqaq.

Vor einem jeden, der diese Mysterien übt und das Pandāmā vorhält, werden, wenn er das Pandāmā vorhält, alle Fährnisse der Finsternis eingewickelt werden, seine Gestalt wird bei uns leuchten, und alles, was er tut, wird Bestand haben".

Und das Leben ist siegreich.

Dritter Teil.

Drei Gebete für die Taufe und Totenmesse.

LXXV.

[52] בשומאיהון דהייא רביא אסותא וזאכותא והאילא ושראר ועמרא ושימא ניהויליא לדיליא פ׳ בר פ׳ת מן הייא אודין ותושביהאן להייא רורביא נוכראייא קאדמאייא יאתיריא דעלאויא כולהון עובאדיא מיתין רישׁ ופום להייא ומאלאלא נציבא לעוצאר נהורא ניאהא וסימאכא רבא דהייא לשאבוהאך ליאקוראך לראורובאך לבארוכאך לקאיומאך מאן להייא נישאבאך ומאן להייא ניראוריב לראבות זאכואתאך אנאת משאבית ואנאת מראורבית ואנאת מיאקרית ואנאת מקאימית ואנאת עתית ואנאת אתית לבאר מן דילאך עניש לאתא

LXXV.

Im Namen des großen Lebens werde Heilung und Sieghaftigkeit, Kraft und Festigkeit, Rede und Erhörung zu teil mir NN von Seiten des Lebens.

Wir bekannten, und Lobpreisungen gelten dem gewaltigen, fremden, ersten, erhabenen Leben, das über allen Werken steht. Wir wollen Haupt und Mund dem Leben darbringen und feste Rede dem Lichtschatze, der großen Ruhe und Stütze des Lebens. Dich wollen wir preisen, ehren, verherrlichen, segnen, | festigen. Wer soll dich preisen, wer dich verherrlichen, bei der Größe deiner Siege?[1]) Du bist gepriesen, du bist verherrlicht, du bist geehrt, du bist gefestigt. Du bist gekommen, du kommst, außer dir ist niemand gekommen.

---

1) Ich streiche die beiden להייא und lese ניראורבאך, siehe auch p. 129.

בזיואך סאר רכוביא   ובנהוראך עשתאגאש תיריא ומאלכאואתא
יארדנא דהיזיאך אפאך   וגיליא יאמא עתאפאך
אנגאויא יאמא עשתאגאש
ומארכאבאתא עסתאהאף ונפאל על אנפאיהין
ארזיא בליבאן עתאבאר   טוריא מנאנדיא וראקדיא כד איליא
פתא ועהאב תושביהתא   ואילאתא בדבאר משאהטא עולאיהין
וׄאראמאתא קאימא ומאמלילא בעקארא   ארקא זאהאת ועתאזיהאת
יארדנא למאן הזית ואפאכת   גיליא יאמא למאהו עתאפאכתון
אנגאויא יאמא למאהו עשתאגאשתון
ומארכאבאתא למאהו עסתאהאפתין ונפאלתין על אנפאיכין
ארזיא בליבאן למאהו עתאבארתון
טוריא למאהו ענאנדיתון וראקדיתון כד איליא

Ob deines Glanzes erschraken[1]) die Reiter,
ob deines Lichtes gerieten Pforten und Königreiche in Verwirrung.
Als der Jordan[2]) dich erblickte, kehrte er um,
die Wogen des Meeres wandten sich um.
Die Inseln des Meeres gerieten in Verwirrung,
die Fahrzeuge stürzten um und fielen auf ihr Antlitz.
Die Zedern auf dem Libanon zerbrachen,
die Berge erbebten und hüpften wie Hirsche,
sie öffneten (ihren Mund)[3]) und gewährten Lobpreis.
Die Hindinnen in der Steppe werfen ihre Jungen aus.
Die Höhen stehen da und sprechen in Ehrung,
die Erde bebte und erbebte.
Jordan, wen schautest du und kehrtest um,
Wogen des Meeres, warum wandtet ihr euch um,
Inseln des Meeres warum gerietet ihr in Verwirrung,
Fahrzeuge, warum stürztet ihr um und fielet auf euer Antlitz,
Zedern auf dem Libanon, warum zerbrachet ihr,
Berge, warum erbebtet ihr und hüpfet wie Hirsche,

---

1) Ich identifiziere סאר mit hebr. שׂער. Das Wort liegt auch in der Oxforder Sammlung Buch II, Stück 3, 4 vor. סאר zu סרא abzuändern, geht nicht an, da dies nur „stürzen“ in transitivem Sinne bedeutet. Auch das sonst mehrfach vorkommende סאר = סער „ausschauen“ paßt hier nicht.

2) Vgl. auch GR 174, 12 ff. und dazu Joh., S. XXI.

3) GR 174, 16 steht פומאיהין פאהתיא.

פאהתיתון [ויאהביתון] תושביהתא
ואילאתא בדבאר למאן משאהתיתין עולאיכין
וארמאתא למאן קאימיתין ומאמליליתין בעקארא
ארקא למאן הזית ועאזיהית
לזיוא דעלאויא זיויא ולנהורא דעלאויא נהוריא ולגאברא טאבא
דאבאר אלמיא ואתא בזא רקיהא ועתיגליא כד אדיק הייא סיכיו
לתיביל ונפאל זיואיהון על טלאליא ביניאנה יאתביא לכארסאואתא
דמירדא ועתירכין מן כארסאואתון ונפאל על אנפאיהון אהפא ניסבה
לזיואיהון דאלמיא ודאריא ודאהיך נוריא שראגאיהון אותיב אינאיהון
דשיביאהיא בעומקיא דארקא וברפיליא תיתאיאתא דהשוכא וארימאת
רוהא בקאלה וצינפאת ואמרא אב אב למאהו קראיתאן עיל עיל אלאהאי
למאהו ראהיקתאן ופסאקתאן ושבאקתאן בעומקיא דארקא וברפיליא
תיתאיאתא דהשוכא וליתליא האילא למיסאק לתאם קאם כולהון
בון ושאבא בראבות רורביא וזאמאר קאלאיהון לעקארא דנפיש

öffnet ihr (euren Mund) und gewähret Lobpreis,
Hindinnen in der Steppe, vor wem werfet ihr eure Jungen aus,
ihr Höhen, vor wem stehet ihr da und sprechet in Verehrung,
Erde, wen sahest du und erschrakest?

Den Glanz, der über den Glanzwesen, das Licht, das über den Lichtwesen steht, den guten Mann, der durch die Welten drang, kam, das Firmament spaltete und sich offenbarte.

Als das Leben hinschaute, erblickte es die Tibil, und sein Glanz fiel auf die Dächer ihres Baues. Sie sitzen auf den Thronen der Auflehnung, doch sie sanken von ihren Thronen und fielen auf ihr Antlitz. Es [1]) verdeckte und nahm den Glanz der Welten und Äonen weg und löschte die Flammen ihrer Lampen aus. Es setzte die Augen | der Planeten in die Tiefen der Erde und die unteren Nebel der Finsternis.

Rūhā erhob ihre Stimme, kreischte und rief: „Mein Vater, mein Vater, warum hast du mich geschaffen? Mein Gott Ēl Ēl, warum entferntest du mich, schnittest mich ab und ließest mich in den Tiefen der Erde und den unteren Nebeln der Finsternis, daß ich keine Kraft habe, dorthin emporzusteigen?"

Alle erhoben sich, beteten und priesen in herrlicher Weise

---

1) Die folgenden Verba stehen im Singular. Wie auch sonst (vgl. Joh., S. 28[6]; 29[4]) ist vergessen, daß הייא Plural ist.

ומשאבילה לזיוא דעלאויא זיויא ולנהורא דעלאויא [53] נהוריא ולגאברא טאבא דאבאר אלמיא ואתא ובזא רקיהא ועתיגליא אפריש נהורא מן השוכא ואפריש טאבא מן בישא ואפריש הייא מן מותא ואפרישינון לראהמיא שומה דכושטא מן השוכא לנהורא ומן בישא לטאבא ומן מותא להייא ואקימתינון בדירכיא דכושטא והאימאנותא אנאת אמארתלאן במימראך ופאקידתינאן בפוגדאמאך אנאתון הון זיו ואנא עהויא זיואיכון אנאתון הון נהור ואנא עהויא נהוראיכון שומאי ניהויא בפומאיכון ואנא עהויא* לואתאיכון אנאת הו דמקארקלית אלאהיא בעכוראיהון ויאהבית אכאסתא לאלאהותא אלאהיא עתירסין בבאהתותא לעוהראיהון ולעכוראיהון נפיש קלאלון אדא עלאואיהון וריגלה לתוקנאיהון נאפשא הע גיותא דעתלאבאשבה הו מאנדא דהייא בריך האך יומא דנהורא ומשאבא ניהגא דאסגית ואתית מן אלמיא דנהורא דבמיניאן יומיא לאעתימניא ובהושבאן

das gewaltige (Leben). Sie ließen ihre Stimme zu reicher Ehrung ertönen und priesen den Glanz, der über den Glanzwesen, das Licht, das über den Lichtwesen, und den guten Mann, der durch die Welten drang, kam, das Firmament spaltete und sich offenbarte. Er sonderte das Licht von der Finsternis, sonderte das Gute vom Bösen, sonderte das Leben vom Tode. Er sonderte ab die Freunde seines Kušṭā-Namens von der Finsternis zum Lichte, vom Bösen | zum Guten, vom Tode zum Leben und stellte sie[1]) auf den Pfaden der Kušṭā und des Glaubens auf.

Du sprachest zu uns mit deiner Sprache und befahlest uns mit deiner Rede: Seiet ihr mein Glanz, und ich werde euer Glanz sein; seiet ihr mein Licht, und ich werde euer Licht sein; mein Name sei in eurem Munde, und ich werde bei euch sein. Du bist es, der du die Abgötter in ihren Tempeln stürzest und Tadel über die Abgötterei bringest. | Die Abgötter knickten in Schande an ihrem Wege zusammen[2]), über ihre Tempel kam reichlich Schmach. Er stürzte sich auf sie und fesselte ihren Glanz. Groß ist die Herrlichkeit, in die Mandā dHaijē sich kleidete. Gesegnet ist jener Lichttag, gepriesen der Morgenschein, in dem du aus den Lichtwelten aufbrachest und kamest.

1) Lies ואקמינון. Die zweite Person in den folgenden Sätzen wirkte hier ein.

2) Die Wendung steht auch GR 174, 4. Von רסן bietet das Aramäische nur das targumische ריסנא „Zaum", was für diese Wendung nicht paßt. Vielleicht ist עתיריכין zu lesen.

יאהריא לאעהשיב לבאר מן האהו יומא דעתיגליתבה מן אלמיא דנהורא ניתגאלאלון יומא דעתיגליתבה לכולהון ראהמיא שומאך דכושטא ניסאק דוכראנאן ושולתאן ובותאן ודנותאן וטאבותאן וסיברותאן קודאמאך עוצאר נהורא ניאהא וסימאכא רבא דהייא הין שובא זיבניא ביומא תום ניקום ונישאבאך לשומאך ולכיניאנאך ולטאבותאך מאראי מאן להייא נישאבאך ומאן להייא ניראורבאך לראבות זאכואתאך פאגרא סאריא נישאבאך עו לישאנא באטלא הין פומאן ניהויא כד יאמא ועספאן כד אגלאואתה ולישאנאן כד טוריא גזיריא נישאבאך וניראורבאך וניאקראך וניבירכאך אנאת הו דיאדאתלה מאן הו דמן ליבה דאהילאך ומאן הו דבעספה מאודיבאך בפומא דאכיא עתיבריכת ובלישאנא דתושביהתא עשתאבית נישאבונאך סימאכיא דלאנאידיא ועופאניא כושטא דלאמישתאניא

Zu den Tagen wurde nicht gezählt, zu den Monaten wurde nicht gerechnet außer jenem Tage, an dem du dich aus den Lichtwelten offenbartest. Der Tag, an dem du dich offenbartest, sei allen Freunden deines Kušṭā-Namens offenbar. Unsere Nennung [1]), unsere Bitte, unser Gebet, unsere Demut, unsere Tugend, unsere Kenntnis steige empor vor dich, Lichtschatz, große Ruhe und Stütze des Lebens. | Wenn wir auch siebenmal am Tage hintreten und deinen Namen, deine Benennung und deine Güte preisen, mein Herr, wer soll dich preisen, wer dich verherrlichen [2]) bei der Größe deiner Siege? Soll der stinkende Körper dich preisen [3]) oder die nichtige Zunge? Wenn unser Mund wie das Meer wäre, unsere Lippen wie seine Wogen, unsere Zunge wie die zerklüfteten Berge, dann könnten wir dich preisen, dich verherrlichen, dich ehren, dich segnen [4]). Du | weißt es, wer dich aus dem Herzen fürchtet und wer dich nur mit den Lippen bekennt. Mit reinem Munde sei du gesegnet, mit der Zunge des Lobpreises gepriesen. Dich preisen die Stützen, die nicht wanken, und die Ophane [5]) der Kušṭā, die

1) Daß דוכראנא hier wie ذِكْر „Gebetsübung“ bedeute, ist trotz der folgenden Wörter nicht wahrscheinlich.

2) Siehe oben, p. 125.

3) GR 11, 11 ff. stehen die folgenden Sätze als Zitat.

4) Im Ginzā besser und ursprünglicher: selbst dann könnten wir dich nicht preisen. Über die weite Verbreitung dieser Wendung vgl. Reinh. Köhler, *Kleinere Schriften* III, p. 293 ff.

5) אוֹפַנִּים ist wohl im Sinne von Himmelsrädern, an denen die Sterne sich drehen, zu den Mandäern gelangt, aber sie haben keine rechte Vorstellung

נישאבוגאך בניא שלאמא דלואתאך הינון דסאכא ומיניאנא ובוטלאנא ליתבון דבזיו הדאדיא נאהריא כולהון סינא קינא ופלוגיא בינאתאיהון לאיית נישאבאך אתרא דכולה תיריא דזיוא ונהורא ועקארא נישאבאך אבאתור אתיקא ראמא כאסיא ונטירא דיאתיב בסידרא באדמו הייא נישאבאך פתאהיל עותרא ונימארלאך [54] בריכית מאראי מאנדא דהייא ומשאבית בריך אתרא רבא דעתית מינה ומשאבא ומראוראב ומיאקאר אתרא רבא דאזלאתלה נישאבונאך בהיריא זידקא דמן שכינאתא תיתאיאתא הינון נישאבאך מאדאך והיכומתאך וסיברותאך וטאבותאך אנאת עתית ואנאת אתית תום עתיתלאך לעתיגלוייא אנאת הו דסאכא ומיניאנא ובוטלאנא ליתלאך אנאת אבא אנאת אהא אנאת ברא אנאת הו ניבא אנאת הו שירשא רבא דהייא אנאת קאדמאיא אנאת באתראיא אנאת הו עתיתא

---

sich nicht verändern. Dich preisen die Söhne des Heils, die bei dir weilen, die endlos, zahllos und unvergänglich sind. Sie leuchten durch den gegenseitigen Glanz, unter ihnen allen gibt es nicht Haß, Eifersucht und Zwietracht. Dich preist der Ort, der ganz aus Pforten des Glanzes, des Lichtes und der Herrlichkeit besteht. Dich preist Abathur, der alte, hohe, verborgene, verwahrte, der in der Reihe gleich | dem Leben sitzt[1]). Dich preist Ptahil-Uthra und spricht zu dir: „Gesegnet seiest du, mein Herr Mandā d̲Haijē, und gepriesen. Gesegnet sei der große Ort, aus dem du gekommen bist; gepriesen, verherrlicht und geehrt sei der große Ort, an den du gehest“. Dich preisen die Männer von erprobter Gerechtigkeit, die aus den unteren Škīnās sind. Dich preist dein Wissen, deine Weisheit, deine Einsicht und deine Güte. Du bist gekommen, du kommst, und alsdann wirst du dich | offenbaren. Du bist es, der du endlos, zahllos und unvergänglich bist. Du bist Vater, du bist Bruder, du bist Sohn, du bist der Quell, du bist die große Wurzel des Lebens. Du bist der Erste, du bist der Letzte.

---

mehr davon. GR 189, 21 f.; 190, 7 f. ist עופאניא im Sinne von Zeiten gebraucht. GR 47, 23; 48, 2; 194, 4 scheint es „Gewand“ zu bedeuten. Vgl. auch Brandt, Schr., p. 81[1]. Hier und an der parallelen Stelle Oxf. Sammlung Buch I, St. XI ist wohl eine Vorrichtung am Himmel gemeint. Eine Engelklasse wie im späteren Judentum (vgl. Bousset, *Rel. d. Judentums*[2], p. 375 unt.; ZDMG LVII, 1903, p. 432) bezeichnet עופאניא bei den Mandäern nicht.

1) Andere Lesung בסידריא „in den Reihen“. Gemeint ist wohl in einer Reihe mit dem Leben. Siehe auch oben, p. 113[2].

דעתיתלאך למיתיא וראהיקית לעתיגלוייא ראהיק מינאיאן רוגזאך וקאריב תיארותאך כרוך ודהיא וראהיק ובאטיל מאלאכיא רוגזא ובארדא וגלאלא מן ארקאי ובאיתאי דיליא פ׳ בר פ׳ת למירפאס איניא ולתאפוכיא גארגליא סאלקא שולתאן ובותאן ודנותאן לקודאמאך דילאך מאנדא דהייא דאבאדנין שבוקלאן ודאבדינין תישבוקלאן שאביק האטאייא והאוביא וסכילאתא ותיקלאתא ושאבאשאתא אנאת הו מאנדא דהייא הין אנאת מאנדא דהייא האטאיאן והאובאן וסכילאתאן ותיקלאתאן ושאבאשאתאן לאשאבקאתלאן הינעלא מאן זאכאיא קודאמאך דילאך מאנדא דהייא אבדיא דכולה האטאייא אנין ואנאת מארא דכולה תיארותא כול עדיא גנאב קודאמאך וכול עספיא כאדיב מיא ביארדנא זאכאיא קודאמאך לאיית מאגדא דהייא אלמיא שומאך לאיאדיא ועל נהוראך לאהאכימיא יא דאכליא ושאתיא יא דנאציא ומראדפיא יא דזאניא ומזאניא יא דסאגדיא לאזגא וליבנא כול יום יום יאתביא על

Du bist der Zukünftige, der du kommen sollst, du bist es, der sich in der Ferne offenbaren soll. Entferne von uns deinen Zorn und nähere uns deine Gnade. Banne, stoße weg, entferne und vernichte die Engel des Zornes, des Eises und des Hagels weg von meinem Boden und meinem Hause, des NN. (So rasch) wie die Augen sich senken und die (Himmels)räder sich drehen, steigt unsere Bitte, unser Gebet und unsere Demut | vor dich, Mandā d̲Haijē. Was wir getan haben, vergib uns, und was wir tun, vergib uns. Der Vergeber der Sünden, Vergehen, Torheiten, Strauchelungen und Irrungen bist du, Mandā d̲Haijē. Wenn du, Mandā d̲Haijē, uns unsere Sünden, Vergehen, Torheiten, Strauchelungen und Irrungen nicht vergibst, wer sollte dann schuldlos vor dir, Mandā d̲Haijē, dastehn? | Wir sind Sklaven, die ganz [1]) Sünden, du bist der Herr, der ganz Vergebung ist. Alle Hände stahlen vor dir, alle Lippen logen . . . .[2]) Niemand ist sündenrein vor dir, Mandā d̲Haijē. Die Welten kennen deinen Namen nicht, verstehen dein Licht nicht. O die essen und trinken, die hadern und verfolgen, die huren und kuppeln, die sich vor einem Gewölbe und Ziegel verneigen![3]) Tagtäglich sitzen sie auf den Thronen der Auf-

1) Lies דכולהון wie oben, p. 65, 12. Das folgende דכולה hat hier eingewirkt. Doch siehe auch Nöld., p. 324 f.

2) Siehe oben, p. 65².

3) Vgl. Joh., S. 114².

כארסאואתא דמירדא ולשומא דהייא מראדפיא ולשומא דהייא לאעדא ודהייא לבאלון לאנסיב אנין בהייא סהידנין ועל הייא הואלאן רוהצאנא מאנדא דהייא קאמלאן בילואתאן ובידיאורותאן האסדונאן ורידפונאן אלמיא בזיביא דאלמיא לאתיזבינאן ובדין אלמיא לאתידנינאן ובהאיאביא דאלמיא לאתאקמינאן ומן הייא לאתיפסיקינאן מאלילגין בסידריא דהייא וגאלילנין ראזיא דמסאתריא האסדונאן ורידפונאן אלמיא הייא קאביל בותכון מן כיסיא וניתריץ ניאהא על נהוראיכון אנאת הו זיואן ותוקנאן והאילותאן ואדיאורותאן וערותאן דעתיגליתלון לראהמיא קאדמאייא [55] בשאמביביא דזיוא אודין בכושטאך וניפסיק נהוראך עלאן בזאכואתאך ניהויא ותריצינין בכושטאך וניהזונאן אלאהיא במרומא וניתהאיבון וניתביהתון תאלבישינאן מן זיואך ותיכאסינאן מן נהוראך ותיהאוינאן עוהרא דאנאת עתיתבה מן בית הייא אנין ניזילבה מיזלאיהון דאנאשיא

lehnung und verfolgen den Namen des Lebens. Den Namen des Lebens lernten sie nicht kennen und um das Leben kümmerten sie sich nicht. Wir bezeugten das Leben, und zum Leben hatten wir Vertrauen. Mandā d̲Haijē war uns Beistand und Hilfe. Die Welten schmähten und verfolgten uns; verachte uns nicht wegen der .....[1]) der Welten, richte uns nicht nach dem Gerichte der Welten, | stelle uns nicht mit den Schuldigen der Welten auf und schneide uns nicht vom Leben ab. Wir sprachen mit den Ordnungen des Lebens und offenbarten verborgene Geheimnisse. Die Welten schmähten und verfolgten uns, doch du, Leben, nimm aus dem Verborgenen das dir zukommende Gebet entgegen, und mag Ruhe über deinem Lichte errichtet werden. Du[2]) bist unser Glanz, unsere Helligkeit, unsere Stärke, unser Beistand, unsere Erleuchtung, der du dich den ersten Freunden deines Namens in Strahlen des Glanzes offenbartest. | Wir bekannten deine Kušṭā, mag dein Licht auf uns abgeschnitten werden; mögen wir mit deinen Siegen sein und in deiner Kušṭā aufgerichtet werden. Die Götter in der Höhe mögen uns sehen, dann unterliegen und beschämt werden. Bekleide uns mit deinem Glanze, bedecke uns mit deinem Lichte und zeige uns den Weg[3]), auf dem du

1) Hier liegt vielleicht dasselbe זיביא, זאביא wie Joh., S. 33² vor. Nach p. 66, 2 lese ich לאתיזליגנאן.

2) Hier ist wieder Mandā d̲Haijē gemeint.

3) Siehe auch p. 38.

כשיטיא ומהאימניא מישכאן רוהאן ונישמאתאן בשכינאת הייא ובצוביאן הייא ובצוביאן עותריא תלאתא ובצוביאן מאנדא דהייא יאתיר אלמיא ובצוביאן ארבא גובריא בניא שלאמא רואהא ניהויא מן קודאמאך לרוהאן ולנישמאתאן תאלבישינאן מן זיואך תיכאסינאן מן נהוראך ותאקמינאן בזאכאייא דלאו בהאיאביא וביאתיריא דלאו בהאסיריא קודאמאך מאנדא דהייא שומאך כושטא שומאך וזאכיא שומאך ומראוראב שומאך ומיאקאר שומאך בריך שומאך ומקאיאם שומאך וזאכית וזאכיא שומאך וזאכין פוגדאמיא דכושטא דנאפקיא מן פומאך על כולהון עובאדיא זאכיה וקאימה להאזא נישמתאי דיליא פ׳ בר פ׳ת והייא זאכין על כולהון עובאדיא ס———א

LXXVI.

בשומאיהון דהייא תושביהאן להייא בוראייא דלבאר מן דאורא דבסאכא שראיתון דאינאיכון גאליא לדילכון עודנאיכון שאמא

---

aus dem Hause des Lebens gekommen bist. Wir wollen auf ihm den Gang der wahrhaften, gläubigen Männer gehen, auf daß unser Geist und unsere Seele in der Škīnā des Lebens, in der Geneigtheit des Lebens, der Geneigtheit der drei Uthras, der Geneigtheit des Mandā dHaijē, des Erhabenen unter den Wesen, der Geneigtheit der vier Männer, der Söhne des Heils, ruhen. Friede werde von dir unserem Geist und unserer Seele zu teil. Bekleide uns mit deinem Glanze, bedecke uns | mit deinem Lichte, stelle uns vor dir auf unter den Schuldlosen, nicht unter den Schuldigen, unter den Vollwertigen, nicht unter den Mangelhaften. Mandā dHaijē ist dein Name, Kušṭā ist dein Name, siegreich ist dein Name, verherrlicht ist dein Name, geehrt ist dein Name, gesegnet ist dein Name, gefestigt ist dein Name. Siegreich bist du, siegreich ist dein Name, siegreich sind die Reden der Kušṭā, die aus deinem Munde herauskommen, über alle Werke. Mache siegreich und festige diese meine Seele | des NN. Und das Leben ist siegreich über alle Werke.

LXXVI.

Im Namen des Lebens.

Lobpreisungen seien dir, äußeres Leben, zu teil, das du dich außerhalb der begrenzten Wohnung niedergelassen hast, dessen Augen für die Deinigen offen sind, dessen Ohren nach deinem Orte [1]) hören.

---

1) Die Mehrzahl der Handschriften hat „nach deinen Uthras“.

לאתראיכון תושביהאן להאהו האד שומא רבא דהייא דעלאויא כולהון שומהאתא שריא שומא לאתרא רבא דנהורא ולדאורא תאקנא ולמדינאת עותריא ולפאסימכא דראב פאסימכיא דכולהון פאסימכיא מינה נהאר וכולהין נישמאתא מינה עזדאכיא דקאיימלאן להאילאן לאגזיזאן לבית רוהצאנאן ומישתכאלין לנישמאתאן לבית זיבנא ליומא דדינא ומישתכאלין* לנישמאתאן ליומא רבא דהאדותא תושביהאן להאד דכולה עותריא ולהאד דכולה באואתא ולעיתיא דאתא שרא לדוכראן דקודאם הייא באראייא תריץ דהייא שרולה בפומה דמן לבאר תריצא תושביהתה תושביהאן לקדימא קאדמאיא לבאר הייא רביא רישאייא דהייא קירויא ועתיתלה וזארזויא ושאדרויא לדאריא אנאת עתית ופתית באבא [56] ומאכת עוהרא ודראכת דירכא ותראצת כודכא ולאפת לאופא אהיד עדא ופארואנקא

Lobpreisungen seien jenem einen großen Namen des Lebens zu teil, der über allen Namen ist. Der Name ruht am großen Lichtorte, in der lichten Wohnung, der Stadt der Uthras, der Leuchte, der größten unter den Leuchten, von der alle Leuchten ihr Licht erhielten, alle Seelen sieghaft wurden. Er steht uns bei | zu unserer Kraft, er schnitt uns nicht ab (vom Wege) zum Hause unseres Vertrauens, er findet sich bei unsern Seelen ein für das Haus des Kaufes, für den Gerichtstag; er findet sich bei unsern Seelen ein für den großen Tag der Freude.

Lobpreisungen seien dem Einen zu teil, der ganz Uthras, dem Einen, der ganz Gebete ist, dem Wesen[1]), das kam und sich an unserem Grenzsteine[2]) niederließ, der vor dem äußeren Leben aufgerichtet ist. Das Leben ruhte in seinem Munde, dessen Lobpreis außen[3]) aufgerichtet ist.

Lobpreisungen seien dem Urersten, | dem Sohne des ersten, großen Lebens, zu teil, den das Leben schuf[4]), rüstete und in die Zeitalter hinaussandte. Du kamest, öffnetest das Tor, ebnetest den Weg, tratest den Pfad aus, richtetest den Grenzstein auf und stelltest die Verbindung her. Ein Helfer, Ge-

1) Varr. ולעיתיא, וליתיא. Anders als Nöld., p. 294 Anm. sehe ich darin ܐܝܬܝܐ.

2) לכודכאן zu lesen? Beachte תריץ. Schwerlich ist לדוכראן aus לדוכראנאן entstellt. Doch ist hier vielleicht eine Lücke, vgl. p. 137, 6.

3) D. h. außerhalb dieser Welt.

4) Hier wie weiterhin p. 137, 7 ist ועתיתלה „ihm ist bereitet“ oder „steht bevor“ eingefügt. Es gibt hier keinen Sinn und stört den Zusammenhang.

ומדאבראנא הויתלה לאבא שורבא רבא דהייא׳ לאפתה בלאופא דהייא ובנאיתה בביניאנא רבא דשרארא ואפיקתה לאתרא רבא דנהורא ולדאורא תאקנא יא קארוייא דקרית יא זאואניא דזאונית יא באנוניא דבאנינית ואפקית מן ביניא אמאמיא ותאומיא ולישאניא הזון דהאכא קאיימנא הזון דהאכא שרינא אלמיא דנאפשאי מינאיכון ענטירנא הין מינילאיכון מן אנפאי לאראהיקא הין טוריא תיסבון בזואדאיכון למיכלאיכון לאשלימילכון הין יאמאמיא למישיתיאיכון לאגמירילכון הין בתושלימיא תיקמוליא קודאם הייא באראייא ולקודאם דאורא תאקנא מיניאנכון עמניא והושבאנכון השיב עקדום עתיא ופרא ועמטיא לבניא שום ולבניא רושום ולבניא שורבא רבא דהייא

---

leiter und Führer warst du dem großen Stamme[1]) des Lebens. Du fügtest ihn in die Gemeinschaft mit dem Leben ein, bautest ihn in den großen Bau der Wahrheit ein und brachtest ihn heraus zum großen Lichtort und zur leuchtenden Wohnung.

O ihr Rufer, die ich gerufen[2]), o ihr Ernährer, die ich ernähret, o ihr Erbauer, die ich erbauet und aus der Mitte der Völker, Grenzen und Zungen herausgeholt habe, | sehet, hier stehe ich, sehet, hier wohne ich. Ihr Welten, vor denen ich mich in acht nehme, wenn eure Worte nicht von meinem Antlitz fern bleiben, möget ihr auch Berge zu eurer Wegzehrung vornehmen, so werden sie für eure Speise nicht genügen, möget ihr auch Meere (zu eurem Tranke vornehmen), so werden sie für euren Trank nicht ausreichen[3]). Wenn ihr mir aber als Vollkommene vor dem äußeren Leben und vor der glänzenden Wohnung dastehet, so werde ich euch zu meiner Zahl zählen und zu meiner Rechnung rechnen[4]). Früh will ich hinkommen, | hinfliegen und gelangen zu den Söhnen meines Namens, zu den Söhnen meines Zeichens, zu den Söhnen des großen Stammes des Lebens. • Ich werde euch in die Gemeinschaft mit dem

---

1) Ich lese לשורבא statt לאבא שורבא. Wie לאבא dasteht, ist es grammatisch unmöglich und gibt auch keinen Sinn. Vielleicht ist es als Gegenstück zu לבניא שורבא weiterhin hergesetzt.

2) Gemeint ist: die Rufer, Ernährer, Erbauer, die erst von mir gerufen, ernährt, erbaut wurden.. Daß קארוייא, באנוניא nicht etwa als Infinitive aufzufassen sind, ist aus p. 139, 5 zu ersehen, abgesehen davon, daß es für זאואניא nicht paßt. יא קארוייא in anderem Zusammerhange: GL 4, 23; 6, 10.

3) Ich bin nicht sicher, ob ich den Satz richtig aufgefaßt habe.

4) Eigentlich: ich werde eure Zahl (mit)zählen und eure Rechnung (mit)-rechnen (השיב < עהשיב).

עליפינכון בלאופא דהייא ועבנינכון בביניאנא רבא דשרארא ועיאפקינכון לאתרא רבא דנהורא ולדאורא תאקנא הין סינא קינא ופלוגיא לאניהויא בינאתאיכון עדא דמבארטאבלא ביניא מאנאיכון לאתיבהוש ועל תאתוראקא לאתידון בביריא עליצא לאתאסגון לקודאם דאיאנא לאתיקמון ואנפיא ביל דינא לאתיהזון ופארצופא עפיבא לאתיהזון ראב מאכסיא לאנישאילונכון תיפקון תיהזונה למשאלים נישמאתא ומאקים על דירכיא דשרארא לראהמיה שאלמאניא שותאפא רבא דמהאימניא לבאר גודא רבא דנישמאתא דנאפיק אלאנפאיכון ומאלבישלין לנישמאתכון עוצטליא דזיוא וטארטאבוניא טאביא דאכייא דנהורא דאיתילכון מן אתרא רבא דנהורא ודאורא [תאקנא] ומאפיק אלאנפאיכון כליליא כליל זאכאואתא

Leben einfügen, in den großen Bau der Wahrheit einbauen und zum großen Lichtort und zur glänzenden Wohnung hinausbringen.

Wenn Haß, Eifersucht und Zwietracht nicht unter euch[1]) sein werden, dann wird die Hand des . . . . . nicht zwischen euren Kleidern suchen, werdet ihr am Brückenwächter[2]) nicht vorbeigehen, werdet nicht durch eine enge Gasse gehen, | werdet nicht vor dem Richter stehen, werdet nicht das Antlitz eines Prozeßführers schauen, werdet kein verkehrtes Gesicht schauen, die Oberzöllner werden euch nicht ausfragen, vielmehr werdet ihr hinausziehen und den schauen, der die Seelen heil macht, der auf den Pfaden der Wahrheit seine vollkommenen Freunde aufstellt, den großen Genossen der Gläubigen, den großen . . . . . .[3]) der Seelen, der euch entgegengeht und eure Seele mit Glanzgewändern | und guten, reinen Lichtturbanen bekleidet, die er euch aus dem großen Lichtorte und der leuchtenden Wohnung brachte. Er bringt euch Kränze, einen Kranz von

---

1) Das Suffix schwankt hier und bei den folgenden Nomina zwischen masc. und fem. Die Abschreiber waren sich nicht im Klaren darüber, ob die Gläubigen oder ihre Seelen angesprochen werden. Daß ursprünglich die ersteren gemeint sind, zeigt לנישמאתכון Z. 9.

2) In תאתוראקא vermute ich תאתורא „Brücke“ (Nöld., p. 134, 3) mit der persischen Endung ak zur Bezeichnung eines dazu gehörigen Mannes. Sonstige Beispiele für die Wiedergabe der Endung durch ק siehe bei Nöld., p. XXXI. מבארטאבלא (mit den Varianten) muß nach dem Zusammenhange auch einen revidierenden Beamten bezeichnen.

3) Das entlehnte und entstellte בר גודא (Nöld., p. 47, 9) ist hier mißverstanden. Der Verfasser scheint es als „Sohn der Truppe, Kamerad“ aufzufassen.

דאליף ותמאנאן מיתקאליא האוין האד האד אטירפא דכלילאיכון נפיש זיוה מן זיוא דשאמיש ותאקון תוקנה מן תוקנא דסירא תיקאבלון עוצטלאיכון ותיקאבלון כלילאיכון קודאם רביא רביא תיהון וביניא עותריא תיתיקרון תיפיהתון אינאיכון ותיהזונה לדאיאנכון ניקדום נידנאלכון יומא בשרארא תיסקון תיהזונה לאיאר באראיא ולפאסימכא רבא דכולה נהור [57] דלקודאם הייא באראייא תריץ דהייא קיריויא ועתיתלה וזארזויא ושאדרויא לדאריא ולאלמיא כול מאן דיאהבא לזידקא ולאפא בלאופא מן ריש בריש כד מאניא משאלמילה וכד פאסימכיא מאנהירילה ליום פורקאן וליום פורקאנא וליומא רבא דהאדותא דנאגיד זידקא ונאפיק אלאנפאיכון ומאסיק מאהוילכון איאר באראיא ודאורא תאקנא דוכתא דקדימיא קאדמאייא בניא שורבא רבא דהייא אכלין דלאהוא סאיטא ושאתין דלאהוא

Siegen, entgegen. Jedes einzelne Blatt eures Kranzes hat ein Gewicht von 1080 Lot. Sein Glanz ist größer als der Glanz der Sonne, und seine Helligkeit heller als die Helligkeit des Mondes. Ihr werdet euer Gewand in Empfang nehmen, werdet euren Kranz in Empfang nehmen. Vor den Großen werdet ihr Große sein, unter den Uthras werdet ihr Uthras genannt werden. Ihr werdet eure Augen öffnen und euren Richter schauen. | Früh wird für euch der Tag mit Wahrheit anbrechen. Ihr werdet emporsteigen und den äußeren Äther und die große Leuchte schauen, die ganz Licht ist, die vor dem äußeren Leben aufgerichtet ist. Das Leben schuf sie [1]), es rüstete sie und sandte sie in die Zeitalter und Welten hinaus.

Eine jede Seele, die Almosen gibt und die Gemeinschaft in trefflicher Weise herstellt, macht man vollkommen gleich Mānās, macht man leuchtend gleich den Leuchten, für den Tag der Erlösung, für der Erlösung Tag | und für den großen Tag der Freude, der Almosenspende . . . . . [2]), euch entgegengeht, euch emporhebt und euch den äußeren Äther und die leuchtende Wohnung zeigt, den Ort, an dem die Urersten, die Söhne des großen Stammes des Lebens, essen, was nicht verwerflich, und trinken, was nicht Wein ist [3]). Gut essen sie und suchen

---

1) Siehe oben, p. 134⁴.

2) נאגיד „der hinzieht“ paßt nicht. Man erwartet etwas wie belohnen, dennoch hat kaum eine Form von אגר dagestanden. Vorher ist wohl eine Lücke. Vgl. auch p. 18¹.

3) Vgl. Joh., S. 130⁴.

האמרא טאב אכליא ורואהא שאיליא ואתיא עותרא דהייא ושאריא עלאואיהון יום ביום ושאייא בשאייא תושביהאן לשוהבא דזאדיקיא לעתיא דבהיריא זידקא לגאברא נוכראיא דמן לבאר קאיים ואינה גאליא ותריצא על כולהון ראהמיא שומה דכושטא אנאת הו מאנדא דהייא דיאדאתלה לשאלמאנא במאהו דמשאלאם ויאתירא במאהו דעתלה ושארירא* למאהו קאיים הינעלא מינילתא תיפוק מן פומא דגאברא שאלמאנא אנאת יאדית וסאברית ומאסבירית באתרא רבא דנהורא ודאורא תאקנא לאנישתאבא טורא בהאילה ולאגאבארא בגאבארותה ולאפאראשא בקאשתה ולאאסיא בסאמאנה ולאגאברא זאדיקא והאכימא במימרא דפומה הינעלא עותרא דהייא דאתיא ושאריא על ראהמאך דבאיין מינה מאשכין ושאיליא מינה ומיתהיבלון יום ביום ושאייא בשאייא הזינאן דקאימינין בשומאך ותריצינין בכיניאנאך לגאטנה לבאר גודאך רבא דשרארא ואשארנין בזאכאואתאך שאפלות לאתישאוינאן וביאד מאהיקאניא וכאדאביא

Wohlergehen, dann kommt der Uthra des Lebens und läßt sich auf ihnen nieder, Tag für Tag, Stunde für Stunde.

Lobpreisungen seien zu teil dem Ruhme der Frommen, dem Wesen der Männer von erprobter Gerechtigkeit, dem fremden Manne, der außen steht, dessen Augen offen und auf alle Freunde seines Namens der Kušṭā gerichtet sind. Du bist es, Mandā | dHaijē, der du weißt, worin der Vollkommene vollkommen ist, was an dem Trefflichen ist, worauf der Sichere steht. Ja[1]), verläßt ein Wort den Mund des vollkommenen Mannes, so kennst du es, verstehst es und unterrichtest darüber am großen Lichtorte und in der leuchtenden Wohnung. Nicht darf sich der Berg seiner Kraft rühmen, nicht der Held seines Heldentums, nicht | der Ritter seines Bogens, nicht der Arzt seiner Medikamente, nicht der gerechte, weise Mann der Rede seines Mundes, sofern nicht ein Uthra des Lebens kommt und sich bei deinen Freunden niederläßt. Die bei ihm suchen, finden, die von ihm verlangen, denen wird es gewährt, Tag für Tag, Stunde um Stunde.

Blicke auf uns, die wir kraft deines Namens dastehn, kraft deiner Benennung aufgerichtet sind. Wir hielten uns an dein großes . . . . der Wahrheit, wir blieben fest bei deinen

---

1) הינעלא (vgl. Nöld., p. 208) drückt sonst einen Gegensatz aus; das paßt hier nicht, und das Wort ist hier nicht am Platze.

והונפאניא ומאגזיראניא לאתישדינאן מאהיקאניא לאניהיקונאן ומאגזיראניא לאנאגזרון לנישמאתאן ניהזון טאביא וניטאיבון ובישיא ניתיברון ובניא אלמא ניביהתון ניהזון שאלמאניא ד̄עית הייא וניתירצון אינאיהון לאתרא רבא ד̄נהורא ולדאורא תאקנא אנאת קארית קארוייא מאנדא ד̄הייא ומזאונית זאואניא ומבאנינית באנוניא ומגאדלית קארניא ומראורבית פאסהיאתא ותארצית כודכא ולאיפית לאופא אנאת הו ד̄מבאנינית ומאפקית מן ביניא אמאמיא תאומיא [58] ולישאניא כול מאן ד̄קריא ושיה ומזאמאן כולמאן ד̄כילה שאלימלה אנאת האויאתלה אהיד עדא ופארואנקא ומדאבראנא לאתרא רבא ד̄נהורא ולדאורא תאקנא ד̄כילה עתלה ופאגרה קאייב למיפתא פומה ולארומיא קאלה ולמיביא בותא ולקאיומיא תושביהתא ולראורוביא[1] סיגיא ד̄ליגרה ניתיא עותראך ונישריא על ראהמאך פרוס נהוראך על כולהון ראהמיא שומאך ד̄כושטא אנאת אמארת במימראך ופאקידתינאן בפוגדאמאך על מינילאיכון מינילאי קדימא

Siegen; erniedrige uns nicht und wirf uns nicht in die Gewalt der Bedränger, der Lügner, der Heuchler und Verdammer. Die Bedränger sollen uns nicht bedrängen, die Verdammer unsere Seelen nicht verdammen. Die Guten sollen es sehen und Gutes finden', die Bösen sollen zusammenbrechen und die Kinder der Welt beschämt werden. Die Vollkommenen sollen sehen, daß es ein Leben gibt, und ihre Augen nach dem großen Lichtort und der leuchtenden Wohnung emporrichten. Du, Mandā d̲Haijē, rufst | die Rufer, ernährst die Ernährer, erbauest die Erbauer, drehest die Stirnlocken, machst die Schritte groß, richtest den Wegstein auf und stellst die Gemeinschaft her. Du bist es, der aufbauet und herausholt aus der Mitte der Völker, Grenzen und Zungen einen jeden, der gerufen, begehrt und eingeladen ist. Einem jeden, dessen Maß voll ist, bist du ein Helfer, Geleiter und Führer | zum großen Lichtort und zur leuchtenden Wohnung. Hat jemand sein Maß erreicht und sein Körper steht noch da[2]), den Mund zu öffnen, die Stimme zu erheben, ein Gebet zu verrichten, Lobpreis zu erheben und die Schritte seines Fußes groß zu machen, so komme dein Uthra und lasse sich bei deinen Freunden nieder. Breite dein Licht über alle Freunde deines Namens der Kušṭā. Du sprachest mit deiner Rede und befahlest uns mit deinem Befehle: Euren Worten

1) So stelle ich nach Z. 6 her; לביית gibt keinen Sinn.

2) Nach anderer Lesart „und steht noch in seinem Körper“.

ולמיתראץ יאמינאיכון יאמינאי לואתאיכון תריץ תיקרון ליגאל
ענינכון תיבון ביאד ולאעכליא בעדאיכון באיינין מינאך בותא
דעותריא ושאילינין מינאך שולתא דרביא לנאפשאן ולראהמאן
ולראהמיא ראהמאן ולראהמיא שורבא רבא דהייא ולכולה נאצירותא
דהייא דמליא וזריא בתיביל מן זיואך תאיתילאן ומן נהוראך תאוזיף
עלאן ניול בזיואך וניפוק בנהוראך ניקום בשומאך וניתריץ בכיניאנאך
כושטא שומאך ומאנדא דהייא שומאך יאקיר שומאך ומראוראב
שומאך בריך שומאך ומבאראך שומאך זאכיא שומאך וזאכין
פוגדאמיא דכושטא דנאפקיא מן פומאך וזאכין כולהון עובדאך
והייא זאכין ס———א

---

mögen meine Worte vorangehen. Beim Aufrichten eurer Rechten wird meine Rechte bei euch aufgerichtet sein[1]), ihr werdet rufen, und bald werde ich euch antworten, ihr werdet mit eurer Hand bitten, und ich werde es mit meiner Hand nicht abwehren[2]). Nun beten wir zu dir mit einem Gebet der Uthras und bitten dich mit einer Bitte der Großen für uns, unsere Freunde, | die Freunde unserer Freunde, die Freunde des großen Stammes des Lebens und das ganze Naṣiräertum[3]) des Lebens, das in der Tibil angefüllt und ausgesät ist: bring uns von deinem Glanze, mehre[4]) auf uns von deinem Lichte. Wir wollen mit deinem Glanze eingehen und mit deinem Lichte ausgehen. Wir wollen mit deinem Namen dastehn, uns mit deiner Benennung aufrichten. Kušṭā ist dein Name, Mandā d̲Haijē ist dein Name, teuer ist dein Name, herrlich ist dein Name, gesegnet ist dein Name, gebenedeit ist dein Name, siegreich ist dein Name, siegreich sind | die Worte der Kušṭā, die aus deinem Munde herauskommen, und siegreich sind alle deine Werke.

Und das Leben ist siegreich.

---

1) Vielleicht hat ursprünglich עתריץ dagestanden; man erwartet sonst תריצא.

2) Es muß תיבון בעדאיכון ולאעכליא ביאד heißen.

3) Siehe die Einleitung.

4) Nöldeke übersetzt Gram., p. 226 unt. תאוזיף durch „leihest“. Ich setze hier ebenso יזף = יכף wie bei עתאוזאף Gram., p. 247, 9.

LXXVII.

בשומאיהון דהייא עלכון דילכון הייא לשאבוהיא ליאקוריא לראורוביא לבארוכיא להייא קאדמאייא ולהייא תיניאניא ולהייא תליתאייא וליופין יופאפין ולסאם מאנא סמירא ולגופנא דכולה הייא ועלאנא רבא דכולה אסאואתא לשאבוהיא ליאקוריא לראורוביא לבארוכיא לעוצאר האי ופתא האי פאהתיא פיהתא דהייא ונאצביא ניצובתא דנהורא ושאכניא-דמותא קאדמאיתא בית הייא לשאבוהיא ליאקוריא לראורוביא לבארוכיא לנבאט ניבטא קאדמאיא צוריך הייא בכיניאנון לשאבוהיא ליאקוריא לראורוביא לבארוכיא למאריא פירא רבא ועלאיא דהו פרא ופאריא ושאויא פירא רבא [59] לנאפשיה לשאבוהיא ליאקוריא לראורוביא לבארוכיא ליוכאבאר זיוא דכבאר בזיוה ואסגיא באנהורה לשאבוהיא ליאקוריא לראורוביא לבארוכיא

LXXVII.

Im Namen des Lebens.

Dich, Leben, gilt es zu preisen [1]), zu verehren, zu verherrlichen, zu segnen, das erste Leben, das zweite Leben, das dritte Leben, Jōfin-Jōfafin, Sām, den wohlverwahrten Mānā, den Weinstock, der ganz Leben, den großen Baum, der ganz Heilungen ist.

Zu preisen, zu verehren, zu verherrlichen, zu segnen | Oṣar-Hai und Ptā-Hai [2]), die die Schöpfung des Lebens schaffen, die Pflanzung des Lichtes pflanzen und das erste Abbild im Hause des Lebens gründen [3]).

Zu preisen, zu verehren, zu verherrlichen, zu segnen Nbaṭ, den ersten Sproß, den Ausfluß aus dem Leben als dessen Beiname.

Zu preisen, zu verehren, zu verherrlichen, zu segnen den Herrn der großen, hohen Frucht, der emporblühte und emporblühen ließ und sich die große Frucht schuf.

Zu preisen, zu verehren, zu verherrlichen, zu segnen Jōkabar-Zīwā, der mächtig war in seinem Glanze, groß in seinem Lichte.

Zu preisen, zu verehren, zu verherrlichen, zu segnen Jōzaṭaq Mandā d̲Haijē, das Leben, das aus dem Leben ward, die

---

1) Siehe oben St. IX auch VIII.

2) Siehe auch oben, p. 84.

3) Am anderen Orte steht „des Hauses des Lebens“, siehe auch p. 35[1].

ליוזאטאק מאנדא דהייא הייא וכושטא דהון מן הייא דהוא מן קודאם ברישא דכבאר בזיוה מן אלמיא דנהורא לשאבוהיא ליאקוריא לראורוביא לבארוכיא להאש כאנא דהידרא זיוא ונהורא ועקארא דאליף אליף האוין ניגבה ורובאן רובאן האוין לואתה טובה דהיזיה לעלאנא האנאתה ביהראם דהיזיה היא ונהאר ועתאסיא ועתקאיאם ולאמית שומה לשאבוהיא ליאקוריא לראורוביא לבארוכיא לצאנאצעיל דקאיים על באבא דהייא ובאייא לרוהיא ונישמאתא מהאויא שידקא ויאהיב סיברא ואהיד באואתא דרוהיא ונישמאתא דאנאשיא כשיטיא ומהאימניא באתרא דנהורא לשאבוהיא ליאקוריא לראורוביא לבארוכיא להאיאשום כושטא שגאנדא דהייא ומאלאלא דבהיריא זידקא קאדמאייא דאבאר אלמיא ואתא בזא רקיהא ועתיגליא לשאבוהיא ליאקוריא לראורוביא לבארוכיא לבהאק זיוא דהו מיתיקריא דאבאד וכשאר בשכינתה לשאבוהיא ליאקוריא לראורוביא לבארוכיא

Kušṭā, die von je her am Anfange war, der groß in seinem Glanze von den Lichtwelten her war[1]).

Zu preisen, zu verehren, zu verherrlichen, zu segnen Haš, den Behälter der Pracht, des Glanzes, des Lichtes und der Herrlichkeit. Tausend mal Tausend sind seine Sprossen, zehntausend mal zehntausend sind seine Ranken. Heil dem, der | jenen Baum geschaut. Bihrām, der ihn geschaut, erhielt Leben, Licht, Heilung und Bestand, und sein Name starb nicht.

Zu preisen, zu verehren, zu verherrlichen, zu segnen Ṣanaṣēl, der am Tore des Lebens steht und für die Geister und Seelen betet. Er zeigt Schweigen, gewährt Hoffnung und bewahrt die Gebete der Geister und Seelen der wahrhaften, gläubigen Männer am Lichtorte.

Zu preisen, zu verehren, zu verherrlichen, | zu segnen Haijašum-Kušṭā, den Boten des Lebens, das Wort der ersten Männer von erprobter Gerechtigkeit, der durch die Welten drang, kam, das Firmament spaltete und sich offenbarte.

Zu preisen, zu verehren, zu verherrlichen, zu segnen Bhaq-Zīwā, der genannt wird „Er handelte und hatte Erfolg in seiner Škīnā“.

Zu preisen, zu verehren, zu verherrlichen, zu segnen Jō-

---

1) דכבאר מן ist hier schwerlich in komparativischem Sinne zu fassen, „der größer war als . . . .“

ליוכאשאר כאנא דזיוא יאהיב ונהורא מהאויא לשאבוהיא ליאקוריא לראורוביא לבארוכיא לביריאויש כאנא הליצא האש כאנא דכבאר בזיוה לשאבוהיא ליאקוריא לראורוביא לבארוכיא לאיאר גופנא־דאכיא דשריא בעוצאר נהורא רבא ועלאיא לשאבוהיא ליאקוריא לראורוביא לבארוכיא ליושאמין דאכיא דשריא לעוצריא דמיא ולמאמבוגיא רורביא דנהורא לשאבוהיא ליאקוריא לראורוביא לבארוכיא לתאורעיל עותרא גאברא דשריא לכיסיא דמיא דמן היצרא דיאמינה גטא נפאל תיהוא בתיביל הוא אכלא באלמא דשיקרא לשאבוהיא ליאקוריא לראורוביא לבארוכיא לאדאתאן ויאדאתאן דקאימיא לבאבא דהייא ולהייא משאביא ומיאתריא ובאיין לרוהיא ונישמאתא דאנאשיא כשיטיא ומהאימניא באתרא דהייא לשאבוהיא ליאקוריא לראורוביא לבארוכיא לשילמאי ונידבאי עותריא

---

kašar, den Behälter des Glanzes, der Glanz gewährt und Licht zeigt.

Zu preisen, zu verehren, zu verherrlichen, zu segnen den tapfern Birjawiš-Kannā. Der Kannā merkte[1]), daß er in seinem Glanze groß war.

Zu preisen, zu verehren, zu verherrlichen, zu segnen den Äther, den reinen Weinstock, der im großen, hohen Lichtschatz ruht.

Zu preisen, | zu verehren, zu verherrlichen, zu segnen Jōšamīn den Reinen, der an den Schätzen des Wassers und an den gewaltigen Quellen des Lichtes ruht.

Zu preisen, zu verehren, zu verherrlichen, zu segnen Taurēl-Uthra, den Mann, der an der Verborgenheit des Wassers ruht. Vom kleinen Finger seiner Rechten trennte sich ab und fiel Erstarren in die Tibil, kam verzehrendes (Feuer)[2]) in die Welt der Lüge.

Zu preisen, zu verehren, zu verherrlichen, zu segnen Adatan | und Jadatan, die am Tore des Lebens stehen, das Leben preisen und hochhalten und für die Geister und Seelen der wahrhaften, gläubigen Männer am Orte des Lebens beten.

Zu preisen, zu verehren, zu verherrlichen, zu segnen Šilmai und Nidbai, die beiden Uthras, die Boten des Mandā ḏHaijē,

---

1) Trotz האש כאנא p. 142, 3 ist wohl האש כאנא hier nicht als Name, als zweiter Name des ביריאויש, aufzufassen.

1) Es ist zweifelhaft, ob mit אכלא hier das häufige נורא אכלא gemeint ist. Ein anderes אכלא siehe Joh., S. 166[7].

תרין פאדיברה דמאנדא דהייא דאבדיא [60] ומאבדיא הייא בכושטא ובסאהדותא דהייא צאבין נישמאתא האיאתא עראתא תאקונאתא וראוזאתא דבכושטא מאסגיאן ליארדנא לאו בשום אלאהותא ומשיהא לשאבוהיא ליאקוריא לראורוביא לבארוכיא לשום האי רהום האי עין האי וזאמאר האי ארבא גובריא בניא שלאמא דאתין אלאנפאיהון דאנאשיא כשיטיא ומהאימניא ומאפקילון מן תותיא אסאריא עדאיהון דבישיא ומן תותיא טופראיהון דגובריא מהאשבאניא ומאסקילון לאתרא רבא דנהורא ולדאורא תאקנא לאיפילון בלאופא דהייא ובאנילון בביניאנא רבא דשרארא לשאבוהיא ליאקוריא לראורוביא לבארוכיא להיביל ושיתיל ואנוש בניא שורבתא האיתא עדתא ראוזתא ותאקונתא גובריא דבהירבא לאעתינסיב וביאקדאניא דנורא לאעקאד בטופאניא מיא לאטאף וארקיא מסאנון דבליגראיהון מיא לאעצטבא דאן וזכון בון ואשכא רהיט ומאטון לאתרא רבא

die durch die Kušṭā Leben bewirken und erwirken[1]), die mit der Bezeugung des Lebens die lebenden, leuchtenden, lichten, prangenden Seelen, die mit Kušṭā zum Jordan hingehen, nicht im Namen der Abgötterei und Christi taufen.

Zu preisen, zu verehren, zu verherrlichen, zu segnen Šum-Hai, R'hum-|Hai, Īn-Hai, Zamar-Hai[2]), die vier Männer, die Söhne des Heils, die den wahrhaften, gläubigen Männern entgegenkommen und sie unter den Banden [und ?] den Händen[3]) der Bösen, unter den Nägeln der (Böses) planenden[4]) Männer wegziehen und sie zum großen Lichtort und zur leuchtenden Wohnung emporheben, sie in die Gemeinschaft mit dem Leben einfügen und in den großen Bau der Wahrheit einbauen.

Zu preisen, zu verehren, | zu verherrlichen, zu segnen Hibil, Šitil und Anōš, die Söhne des lebenden, leuchtenden, prangenden, lichten Stammes, die Männer, die durch das Schwert nicht weggerafft, durch die Feuerbrände nicht verbrannt, durch die Wasserfluten nicht weggeschwemmt wurden, denen die Schuhriemen an ihren Füßen durch das Wasser nicht benetzt wurden. Sie führten einen Rechtstreit und siegten ob, suchten und fanden, liefen

1) Als Täufer gewähren sie Leben. אבדייא ומאבדייא steht hier wie das öfter gebrauchte passivische עביד ומאבאד. Die Parallele der folgenden Worte zeigt, daß man diesen Satz nicht etwa aufzufassen habe „welche das Leben in Kušṭā schafft und erschafft".

2) Vgl. p. 24, 12.

3) Im Text: unter den Banden der Hände.

4) Vgl. Joh., S. 17[1].

דנהורא ולדאורא תאקנא לשאבוהיא ליאקוריא לראורוביא לבארוכיא לציהיון ופארדון וכאנפון עותריא דהאד האד האויא שומאיהון בית הייא אדאם כאסיא ביהראם וראם רבא עותריא דהאד האד האויא שומאיהון בית הייא ותרין תרין האוין כיניאנון ועתקאיאם שומאיהון דאנאשיא כשיטיא ומהאימניא באתרא דנהורא נאהור שומאך ותאקון שומאך ובאסים שומאך ומקאיאם שומאך וזאכיא שומאך וזאכין פוגדאמיא דכושטא דנאפקיא מן פומאך על כולהון עובאדיא זאכיה וקאימה להאזא נישימתאי דיליא פ׳ בר פ׳ת והייא זאכין על כולהון עובאדיא ס——א

---

und gelangten zum großen Lichtort und zur leuchtenden Wohnung.

Zu preisen, zu verehren, zu verherrlichen, zu segnen die Uthras Ṣihiūn, Pardūn und Kanfūn, deren Name je einzeln im Hause des Lebens ist, die Uthras Adam den Verborgenen, Bihrām und Rām den Großen, deren Name je einzeln im Hause des Lebens ist, deren Beinamen zu zweien sind[1]. Auch wurde der Name | der wahrhaften, gläubigen Männer am Lichtort gefestigt.

Dein Name leuchtet, dein Name ist hell, dein Name ist angenehm, dein Name ist gefestigt, dein Name ist siegreich, und siegreich sind die Worte der Kušṭā, die aus deinem Munde kommen, über alle Werke.

Mache siegreich und festige diese meine Seele des NN, und das Leben ist siegreich über alle Werke.

---

1) Siehe oben, p. 42n.

Vierter Teil.

Lieder und Hymnen für die Taufe und Totenmesse.

LXXVIII.

[62] בשוטאיהון דהייא רביא ניגהארליא עוצראי ומאדאי ומאדיהתאי דיליא פ׳ בר פ׳ת בהאלין עניאניא ודראשיא דמאצבותא ומאסיקתא ס——א

LXXIX.

בשומא דהייא רביא
כד אסא אסא בגניניא היביל ראוז
כד מארמאהוז באואניא מאנדא הוא
עהאבליא[1] תרין אגיא דאסא
דמינה גראלולה כלילא ליארדנא
דהו שאנאי וריהה באסים ס——א

LXXVIII.

Im Namen des großen Lebens leuchte mir mein Sinn, mein Wissen und meine Erkenntnis, des NN, durch diese Lieder und Hymnen für die Taufe und die Totenmesse.

LXXIX.

Im Namen des großen Lebens.
Als die Myrte, die Myrte[2]) in den Gärten Hibils prangte,
als das Origanum in den Quartieren des Mandā stand,
gaben sie mir zwei Zweige der Myrte
und wanden daraus einen Kranz für den Jordan,
der wundersam und dessen Duft lieblich ist.

1) In den Codd. דעהאבליא.

2) Die Wiederholung von אסא geschah wohl, damit der Vers einen gleichen Bau wie der folgende erhalte.

האזין עניאנא קריא וגדול כלילא דאסא למארגנאד והאיזאד קריא עניאנא
ליארדנא עוניאן אב עוניאן ס———א

LXXX.

בשומא דהייא רביא

עוניאן אב עוניאן ודאליאן רבא בר רורביא
אבון בר הייא שילמאי ונידבאי מארה דיארדנא
עוניון יארדנא ותרין כיפה
עוניאן עוניאן היביל זיוא דהאילה על עותריא אהה שריא[1]
עוניאן יאואר זיוא דקיריאתאך ליארדנא שריאן
עוניאן מאנא רבא כאבירא וקאימה לנצבתאיכון
עוניון עוניון האבשאבא וכאנא דזידקא
עוניאן עוניאן אבאתור ראמא דהאילה למוזאניא שריא[1]
עוניאן ביהראם רבא ודאליאן יוזאטאק מאנדא דהייא

Lies dieses Lied und winde den Myrtenkranz für deinen Olivenstab, alsdann lies das Lied für den Jordan „Erhöre mich, mein Vater, erhöre mich“.

LXXX.

Im Namen des großen Lebens.
Erhöre mich, mein Vater, erhöre mich,
erhebe mich, Großer, Sohn des gewaltigen (Lebens),
unser Vater, Sohn des Lebens,
Šilmai und Nidbai, die Herren des Jordans.
Erhöret mich, Jordan und seine beiden Ufer.
Erhöre mich, erhöre mich, Hibil-Zīwā,
dessen Kraft über den Uthras, seinen Brüdern, ruht.
Erhöre mich, Jāwar-Zīwā,
dessen Schöpfungen über dem Jordan ruhen.
Erhöre mich, großer, gewaltiger Mānā,
und festige eure Pflanzung.
Erhöret mich, erhöret mich,
Sonntag und das Kannā des Almosens.
Erhöre mich, erhöre mich, hoher Abathur,
dessen Kraft über der Wage ruht.
Erhöre mich, großer Bihrām,
und erhebe mich, Jōzaṭaq Mandā ḏHaijē.

---

1) Die Handschrr. haben שרין.

עוניון שובא ראזיא דבגו אינא ראבתיא שרין
עוניון תלאת אינאניאתא דזיוא ונהורא ותוקנא מאפקאן
עוניון תלאתא מאניא דגינזאיכון ליארדנא שריין
עוניאן אנוש עותרא דהאילה עלאואיאן שריא
ס——א

LXXXI.

בשומא דהייא רביא
עוניאן אב עוניאן ודאליאן [63] רבא בר רורביא
אבון בר הייא שילמאי ונידבאי מארה דיארדנא
עוניון יארדנא ותרין כיפה עוניון האבשאבא וכאנא דזידקא
עוניון הייא רביא מן מרומא עוניון
ס——א

האלין תרין עניאניא קריא לכיפא דיארדנא והאיזאך קריא בשומא דהאהו גאברא קאדמאיא ס——א

Erhöret mich, ihr sieben Mysterien,
die in der großen Quelle ruhen.
Erhöret mich, ihr drei Quellen,
die Glanz, Licht und Helligkeit ausströmen.
Erhöret mich, ihr drei Mānās,
deren Schätze über dem Jordan ruhen.
Erhöre mich, Anōš-Uthra,
dessen Kraft auf uns ruht.

LXXXI.

Im Namen des großen Lebens.
Erhöre mich, mein Vater, erhöre mich,
erhebe mich, Großer, Sohn des gewaltigen (Lebens),
unser Vater, Sohn des Lebens,
Šilmai und Nidbai, die Herren des Jordans.
Erhöret mich, Jordan und seine beiden Ufer.
Erhöret mich, Sonntag und das Kannā des Almosens.
Erhöre mich, großes Leben,
erhöre mich aus der Höhe.

Lies diese beiden Lieder am Ufer des Jordans, alsdann lies „Im Namen jenes ersten Mannes“ (= I).

LXXXII.

בשומא דהייא רביא

בריש מיא ניפקית   בריש מאמבוהיא דהייא אסגית לכא
שיכנית תלאת שכינאתא   ושאלטית עלאואיהון נאטריא
נאטריא דשאלטית עלאואיהון   שאנין ובריכיא ומקאימיא
מן ריש בריש ס——א

האזין עניאנא רמיא כד̄ צאבית מאצבותא ונאסבית מאמבוהא בקאנינא מן יארדנא ורמיא עניאנא בריש מיא ניפקית והאיזאך קריא בריכית תירא באראיא ס——א

LXXXIII.

בשומא דהייא רביא

כמא שאפיריא שיתליא   דשתאל ואקים יארדנא
טאן טונא דאכיא   ותראץ ברישאיהון כליליא ראוזיא
האדיבון יאואר בשיתליא טאביא   דשתאל ואקים יארדנא

LXXXII.

Im Namen des großen Lebens.
An der Spitze des Wassers zog ich aus,
an der Spitze der Quellen des Lebens ging ich hierher.
Ich gründete drei Škīnās
und setzte Wächter über sie ein.
Die Wächter, die ich über sie einsetzte,
sind wundersam, gesegnet und beständig
über die Maßen.

Dieses Lied trage vor, wenn du die Taufe vollziehest und den Trunk aus dem Jordan in die Flasche nimmst. Trage das Lied vor „An der Spitze des Wassers zog ich aus“, dann lies „Gesegnet seiest du, äußere Pforte“ (= *XX*).

LXXXIII.

Im Namen des großen Lebens.
Wie schön sind die Pflanzen,
die der Jordan pflanzte und aufstellte.
Sie trugen reine Früchte,
und er richtete auf ihrem Haupte prangende Kränze auf.
Jāwar freut sich der guten Pflanzen,
die der Jordan gepflanzt und aufgestellt hat.

האדין וראווין שיתליא בריהא דמאנדא דהייא
דעלאואיהון שריא ס——א

LXXXIV.

אשאר צבאן צאבויאי ואשאר מאצבאנאי צבאן
אשאר צבאן צאבויאי ותיסאק מאצבותאיכון לריש
ס——א

LXXXV.

שילמאי צבינאן במאצבותא ונידבאי רשאמינאן בדאכיא רושמא
אנוש עותרא סאגיא סאמלאן ברישאיאן כלילא ראווא
ס——א

LXXXVI.

יארדנא דעצטבינאבה עלאואיאן ניהויא בסאהריא

Die Pflanzen freuen sich und prangen
im Dufte des Mandā d̲Haijē,
der auf ihnen ruht.

LXXXIV.[1]

Recht taufte mich mein Täufer,
mein Täufer taufte mich recht.
Recht taufte mich mein Täufer,
auch eure Taufe gelinge bestens.

LXXXV.

Šilmai taufte uns mit der Taufe,
Nidbai zeichnete uns mit dem reinen Zeichen[2]),
Anōš, der große Uthra,
setzte uns auf das Haupt den prangenden Kranz.

LXXXVI.

Der Jordan, in dem wir getauft wurden,
wird für uns Zeuge sein,

---

1) Vgl. auch St. L.

2) Vielleicht „mit seiner Taufe“ (במאצבותה), „mit seinem Zeichen“ (רישמה). Für den Kranz paßt das Suffix nicht.

דלאפאכנין מן רושמאן ולאשאנינה לדאכיא מימרא

ס——א

LXXXVII.

אנא בתארמידאי האדינא ובנאצוראייא דשותא שומא
האדינאבכון דלאשאניתויא לדאכיא מימראי

ס——א

LXXXVIII.

בשומאיהון דהייא רביא מראוראב נהורא שאניא
טאב עלכון אמארנא בהיראי דמינאי ליארדנא סליק
לאתיפכון ולאתישאנון ולאתישאנוליא ביאר
לאתיפכון ולאתישאנון [64] גובריא דקאלא דהייא שומא
דשאמא קאלא דהייא מיתבאנוניא מיתבאנאן

---

daß wir nicht von unserem Zeichen abkehrten
und die reine Rede [1]) nicht abänderten.

LXXXVII.

Ich freue mich meiner Jünger
und der Nāṣōräer, die auf meine Rede [2]) hörten.
Ich freue mich euer, daß ihr nicht abändertet
meine reine Rede.

LXXXVIII.

Im Namen des großen Lebens
sei verherrlicht das hehre Licht.
Dringend ermahne ich euch, meine Auserwählten,
die mit mir zum Jordan hinaufgestiegen sind [3]):
Verdrehet und verändert mich nicht,
verändert mich nicht mit der Hand.
Verdrehet und verändert mich nicht,
ihr Männer, die ihr den Ruf des Lebens gehört habet.
Wer auf den Ruf des Lebens hört,
wird aufgebaut.

---

1) Schwerlich „seine Rede“ mit Bezug auf den Jordan. Auf die Schreibung מימראן hat רושמאן eingewirkt. Im folgenden Stücke spricht wohl Mandā dHaijē, daher מימראי.

2) Lies דשותאי.

3) Man erwartet „hinabgestiegen“ (נהית).

מיתבאנאן ומיזדאראז   והאילה האויא להאר תרין
תום דשותא דהייא שאמא   מיתיאתוריא מיתיאתאר
מיתיאתאר ולאהאסאר   ובלאופא דרבא מיתליף
מיתליף בלאופא דרבא דליף,   וסאליק האזילה לאתאר נהור
מישתאיין הייא זאכין   וזאכיא גאברא דאסגיא לכא

ס——א

LXXXIX.

בשומאיהון דהייא רביא   מראוראב נהורא שאניא
עלכון קארינא ומאפרישנא   גובריא דקאביל רושומא
לאתישמונה לשותאיהון דאמאמיא[1] כולהון
ומן תיקלאתון לאתיתיקלון
לאתיתיקלון מן תיקלאתון   ובדינאיהון לאתישתאילון

Er wird aufgebaut und gewappnet,
und seine Kraft verdoppelt sich.
Abermals: Wer auf die Rede des Lebens hört,
erhält reichen Gewinn.
Er gewinnt und verliert nicht,
er wird mit dem Großen[2]) vereinigt.
Mit dem Großen wird er vereinigt,
er steigt empor und schaut den Lichtort. —
Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich,
und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.

LXXXIX.

Im Namen des großen Lebens
sei verherrlicht das hehre Licht.
Euch rufe ich zu und erkläre ich,
Männer, die das Zeichen angenommen haben:
Höret nicht auf die Rede aller Völker,
strauchelt nicht an ihren Anstößen.
An ihren Anstößen strauchelt nicht,
lasset euch bei ihrem Gerichte nicht ausfragen.

---

1) Die meisten Handschrr. haben דאמאמיא ודאריא; ich möchte am liebsten auch noch כולהון streichen.

2) Mit Beziehung auf הייא wird öfter der Singular gebraucht (siehe p. 127[1]), so fasse ich denn auch hier רבא im Sinne von הייא רביא = רביא auf. Daß בלאופא דרבא für בלאופא דראב stehe (vgl. Nöld., p. 307), ist mir weniger wahrscheinlich. דליף streiche ich.

לאתישתאילון בדינאיהון   ואף אנאתון שרארא תיליגטון
אנאתון תיליגטון שרארא   דאנא בגאוה אפרישילכון
אנא לבהיראי קארינא   דעוצראיכון מינאי לאתיפכון
אמינטול דכול דלאמאשאר   עוצרה מינאי מיתפיך
עוצרה מיתפיך מינאי   רבא מהיתה ולאזוטא
עו מציתון בהאילאי   אנאתון לדיליא דרא
הין דאריתוליא   אשאר קומביא מן ריש בריש
עו לאמציתון בהאילאי   רהוק מינאי ולאתיקירבון
אמינטול דאיילביא ודאראליא   מיתריץ לבושיה בית תושלימא
דדאראליא ולאמשאלאם*   הו מאיית ורוהה דאיכא
הו מאיית ודאיכא רוהה   והאויא מנאתא דאלמא
זכית מאנדא דהייא   טאבא דמקאיאם(1 ראהמה

Lasset euch nicht ausfragen bei ihrem Gerichte,
nehmet die Wahrheit an.
Nehmet an die Wahrheit,
mit der ich euch belehret.
Ich rufe meinen Erwählten zu:
Wendet euren Sinn von mir nicht ab.
Denn wer nicht fest bleibt,
dessen Sinn wendet sich von mir ab.
Sein Ṣinn wendet sich ab von mir,
dann ist groß seine Züchtigung, nicht klein.
Wenn ihr mir gewachsen seid,
dann traget mich.
Traget ihr mich,
so haltet fest stand bei mir in vollkommener Weise.
Wenn ihr mir nicht gewachsen seid,
entfernet euch von mir und nähert euch nicht.
Denn wer in mich eintritt und mich trägt,
dessen Gewand wird im Hause der Vollendung aufgerichtet.
Wer mich trägt und nicht vollkommen ist,
der stirbt und sein Geist verlischt.
Er stirbt, sein Geist verlischt,
und er wird ein Anteil der Welt.
Du warst siegreich, Mandā ḏHaijē,
Guter, der du deine Freunde festigst. —

---

1) Lies דמקאיים vgl. p. 156, 5.

מישתאיין הייא וזאכין   וזאכיא גאברא דאסגיא לכא

ס——א

XC.

בשומאיהון דהייא רביא   מראוראב נהורא שאניא
תארמידא אנא האדתא   דאסגית לכיפה דיארדנא
שומאי על רישאי ניסבית   ובליבאי ניסבית רושמאי
רושומאי לאהוא נורא   ולאהוא דמשיהא משא
רושומאי יארדנא דמיא הייא   דעניש בהאילה לאמציא
באהאר האד מן אלפא   ומן תרין אלפיא באהאר תרין
משאוילון תאנגאריא   דבגאוה דתיכיל אבדיא
מיתאנגריא באגרא ווידקא   מן שאמיש וסירא נאהריא
אנא לכאנא דנישמאתא   אתית שיהלון ושאדרון
עכא דזיבנה [65] לזיבנאי   ועכא דעתכאלאל ושכיב

Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich,
und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.

XC.

Im Namen des großen Lebens
sei verherrlicht das hehre Licht.
Ein Jünger bin ich, ein neuer,
der ich zum Ufer des Jordans ging.
Meinen Namen nahm ich mir auf das Haupt,
in mein Herz nahm ich mein Zeichen.
Mein Zeichen war nicht das Feuer [1]),
nicht das Christus salbte.
Mein Zeichen ist der Jordan lebenden Wassers,
dem niemand gewachsen ist.
Er erwählt einen aus tausend,
aus zweitausend erwählt er zwei.
Er macht sie zu Kaufleuten,
die in der Tibil Handel treiben [2]).
Sie handeln mit Lohn und Almosen,
darum leuchten sie mehr als Sonne und Mond.
Ich, zum Stamme der Seelen
kam ich, sie schickten und sandten mich hin.
Mancher kaufte meine Ware,
mancher hüllte sich ein und legte sich hin.

---

1) Das Feuer der Perser. 2) Wohl מיתאנגריא zu lesen.

עכא דזיבנה לזיבנאי   אינה באנהורא עתימליא
אינה עתימליא באנהורא   האזילה לרבא בית תושלימא
עכא דזיבנאי לאזיבנה   אזאל ועתכאלאל ושכיב
עתאשאק ולאהזון   ועטאראש עודנאיהון ולאשמא
ולאמאיארלון ליבאיהון   למיהזיה לרבא בית תושלימא
דקרולון ולאנון   כד קארין מאן* דאנילון
דיאהבילון ולאנסיב   כד באיין מאן דיאהיבלון
סיניויא לעוהרא דהייא   ולדאורא דור בישיא רהים
דאורא רהים דור בישיא   האבדור בישיא ניתיאבטון
ארגבאיון ומינונון   בכנאף לבושאיהון צארלון
כד באיין דנידאלון רישאיהון   מסארילון לתיריא השוך
אנא לבהיראי קארינא   לשיתלאי דקאמיון[1] ליארדנא

Mancher kaufte meine Ware,
dann füllten sich seine Augen mit Licht.
Seine Augen füllten sich mit Licht,
und er schaut das Große[2] im Hause der Vollendung.
Mancher kaufte nicht meine Ware,
sondern ging, hüllte sich ein und legte sich hin.
Sie waren blind und sahen nicht,
ihre Ohren waren ihnen verstopft, und sie hörten nicht.
Ihr Herz war ihnen nicht erweckt,
das Große zu schauen im Hause der Vollendung.
Da man sie rief und sie nicht antworteten,
wer soll ihnen antworten, wenn sie rufen?
Da man ihnen gab und sie es nicht annahmen,
wer soll ihnen geben, wenn sie darum bitten?
Sie haßten den Weg des Lebens
und liebten den Wohnsitz, den Sitz der Bösen.
Sie liebten den Wohnsitz, den Sitz der Bösen,
ja, nun sollen sie im Sitz der Bösen gefesselt werden.
Ihre Habe, ihr Gut
wickelten sie für sich in die Tasche ihres Gewandes.
Wenn sie ihr Haupt hochheben wollen,
stürzt man sie zu den Pforten der Finsternis hinab.
Ich rufe meinen Erwählten zu,
meinen Pflanzen, die sich am Jordan aufstellten.

---

1) So oder דקאימין zu lesen.
2) Siehe oben, p. 152[1].

אמארנאלון
בנאי בעוהראי בנאי בעוהראי   לאתיצלון מינה̈ מן מיצרא
ד̄מן מיצרא צאליא·   סאמיך עלה̈ על כודכא
ד̄מן תארתינון צאליא   נאפיל בסאופא ד̄אלמא
זכית מאנדא ד̄הייא   טאבא ד̄מקאיים ראהמה̈
אנין ד̄משאבינין מאראן   האטאיאן והאובאן תישבוקלאן
מישתאיין הייא וזאכין   וזאכיא גאברא ד̄אסגיא לכא
ס——א

אלמא להאכא עניאניא ודראשיא ד̄מאצבותא הינון מן האכא לתית עניאניא ודראשיא ד̄מאסיקתא הינון ס——א

XCI. GL 80

ערותאי ותושביהתאי מאבראיאי   מאבאר הילפא אבארליא
אנאנא ד̄נהורא ותיסאק   בזאכו לאתאר נהור
ס——א

Ich spreche zu ihnen:
„Meine Söhne, [wandelt] [1]) auf meinem Wege,
wanket nicht vom Damme ab.
Wer vom Damme abwankt,
stütze sich auf den Wegstein.
Wer von beiden abwankt,
der sinkt in das Ende der Welt“.
Du warst siegreich, Mandā d̲Haijē,
Guter, der du deine Freunde festigst.
Uns, die wir unsern Herrn preisen,
wirst du unsere Sünden und Vergehen erlassen. —
Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich,
und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.

Bis hierher reichen die Lieder und Hymnen für die Taufe, von hier nach unten hin sind die Lieder | und Hymnen für die Totenmesse.

XCI.

Meine Erleuchtung und meine Lobpreisung führen mich hinüber.
Der du durch die Wache hindurchführest, führe mich hinüber,
die Lichtwolke, und sie steige empor
siegreich zum Orte des Lichtes.

---

1) Statt des zweiten בנאי בעוהראי hat wohl ein Verb dagestanden.

XCII. GL 79

בשומא דהייא

עזיל בשלאם בהירא דאכיא   זאכאיא דמומא ליתבה
אנאת נאפשאך בהארת מן תיביל   והילקאך מן דאריא שואר
הילקאך שואר מן דאריא   עלאוה דכולה אלמא אנאת
אמארת בהירא דאכיא   דהאזאיא ופארושא אנא
האזאיא אנא ופארושא   ואלמיא לדינא כאנפיא
אלמיא כאנפיא לדינא   ודינא מינאיהון מיתמאר
דינא מיתמאר מינאיהון   דלאבאר עובאדיא דגבאר כשיט
אנאת באלהודאך בהירא דאכיא   מאנא סקילא דסקיל
דלאזלית לבית דינא   ודינא [66] מינאך לאמיתמאר
לאמיתמאר דינא מינאך   דאבאדת עובאדיא דגבאר כשיט

XCII.

Im Namen des Lebens.
Geh in Frieden, Auserwählte, Reine [1]),
Sündenlose, ohne Fehl.
Du hast deinen Platz aus der Tibil heraus erwählt,
und dein Los ist aus den Äonen herausgesprungen.
Herausgesprungen aus den Äonen ist dein Los,
über aller Welt stehst du.
Du sagtest, Auserwählte, Reine:
ich bin eine Seherin, Unterscheiderin.
Eine Seherin bin ich, eine Unterscheiderin,
und die Welten versammeln sich zum Gericht.
Zum Gericht versammeln sich die Welten,
und ihnen wird Recht gesprochen.
Recht wird ihnen gesprochen,
die nicht die Werke eines wahrhaften Mannes geübt haben.
Du allein, Auserwählte, Reine,
du hellglänzender Mānā,
du wirst nicht zum Gerichtshofe gehen,
dir wird nicht Recht gesprochen werden.
Nicht wird dir Recht gesprochen werden,
da du die Werke eines wahrhaften Mannes geübt hast.

---

1) Siehe oben, p. 87*. Hier ist damit die Einzelseele gemeint, נישמא, wie p 102, 12.

האזא דסאבליא ודאריא אנאת בהירא קאמאך לאתאשכא
פוק מן אתותיא עדאיהון דשיביאהיא גאבאריא דהאזין אלמא
סאב לבוש עוצטלאך דזיוא ותרוץ כלילאך ראוזא
כבוש קומתאך סגוד ומתא ושאבא להייא רורביא
שאבא לאתרא דהייא דאבאהאתאך לגאוה אזליא
אנאת בהירא לאהוית מן האכא ולאו מן האכא נציבא ניצובתאך
אתראך אתרא דהייא ודאוראך דאורא תאקנא
תריצלאך כורסיא דניאהא דהאומא ורוגזא ליתבה
מנאטארלאך הימיאנא דאסגא[1] ומומא ליתבה
טאבא סאק לבית הייא ואסגיא לדאורא תאקנא
ביניא שראגיא דנהורא נידאלון שראגאך וניניהרון
בזיבנאך ועדאנאך סאק הוזיה לאתאר נהור

Was sie (hier) ertragen und dulden,
wirst du, Erwählte, vor dir nicht finden.
Entrinne der Gewalt
der Planeten, der Machthaber dieser Welt.
Nimm, ziehe dein Gewand des Glanzes an
und setze dir deinen prangenden Kranz auf.
Beuge deinen Körper, verneige dich und strecke dich hin
und preise das gewaltige Leben.
Preise den Ort des Lebens,
zu dem deine Väter hinziehen.
Du, Erwählte, kamest nicht von hier,
und nicht von hier ist deine Pflanzung gepflanzt.
Dein Ort ist der Ort des Lebens,
deine Wohnung ist die lichte Wohnung.
Dir ist ein Thron der Ruhe aufgerichtet,
an dem Glut und Wut nicht ist.
Dir ist ein Gürtel bewahrt,
an dem . . . . .[1]) und Fehler nicht ist.
Gute, steig zum Hause des Lebens empor,
geh zur lichten Wohnung.
Zwischen den Lampen des Lichtes
sollen deine Lampen emporgezogen werden und leuchten.
Zu deiner Zeit und deinem Termin steig empor
und schaue den Lichtort. —

---

1) Das Wort steht nur an dieser Stelle. Es gibt keinen Sinn und scheint unter Einfluß von אסגיא im folgenden Verse entstellt zu sein. Wohl דהארגא zu lesen, vgl. p. 104, 5.

מישתאיין הייא וזאכין   וזאכיא גאברא דאסגיא לכא
ס——א

XCIII.

GL 87

מאנא בגינזיא האדיא   ובערותא דהייא דשאריא עלה
אודיבאך בהיר זידקא   דפאריקתה לנישמאת מן אודיא
ס——א

XCIV.

GL 78

טובאך טובאך נישמא   דנפאקת מינה מן אלמא
נפאקתה לקילומא   ולפאגרא סאריא דהויתבה
לדאורא דדור בישיא   לאתרא·דכולה האטיא
לאלמא דהשוכא   דסינא קינא ופלוגיא
לדאורא דדאיריבה שיביאהיא   דכיביא וטומיא מאסביא
כיביא מאסביא ומומיא   וכול יום רמילון מארולא

Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich,
und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.

XCIII.

Der Mānā freut sich der Schätze
und der Erleuchtung des Lebens, die auf ihm ruhet.
Ich bekannte dich, du von erprobter Gerechtigkeit,
denn du befreitest meine Seele vom Vergänglichen.

XCIV.

Heil dir, Heil dir, Seele,
daß du die Welt verlassen hast.
Du hast die Verwesung verlassen
und den stinkenden Körper, in dem du weiltest,
die Wohnung, die Wohnung der Bösen,
den Ort, der lauter Sünder ist,
die Welt der Finsternis,
des Hasses, der Eifersucht und der Zwietracht,
die Wohnung, in der die Planeten wohnen,
die Schmerzen und Gebrechen bringen.
Schmerzen bringen sie und Gebrechen,
und täglich erregen sie Erschütterung.

קומלאך קומלאך נישמא לארקאך קאדמאיתא סאק
סאק לארקאך קאדמאיתא לאתרא דמינה עתינציבת
לאתרא דעתינציבת מינה לדאוראך טאבא דעותריא
פאץ לבוש עוצטלאך דזיוא ותרוץ כלילאך ראוזא
תיב על כורסיאך דזיוא דהייא תירצויא באתאר נהור[1]
סאק דאר בשכינאתא ביניא עותריא אהאך
כד דמאלפית בורכה לבית אנאשאך קאדמאיא
ולוטה להאזין אתרא דבית מונקאך
דשניא דהוית בגאוה שובא האמבאגאך הון
שובא הון האמבאגאך ותריסאר הולאך רידפא
מישתאיין הייא וזאכין וזאכיא גאברא דאסגיא לכא

ס——א

Steh auf, steh auf, Seele,
steig zu deinem früheren Lande empor.
Zu deinem früheren Lande steig empor,
zu dem Orte, aus dem du gepflanzt wurdest,
zu dem Orte, aus dem du wurdest gepflanzt,
zu deiner guten Wohnung der Uthras.
Rege dich, ziehe dein Gewand des Glanzes an
und lege deinen prangenden Kranz auf.
Setze dich auf deinen Thron des Glanzes,
den das Leben am Lichtort aufgerichtet hat.
Steig empor, wohne in den Škīnās,
zwischen den Uthras, deinen Brüdern.
Wie du gewohnt bist, segne
deine Urheimat
und verwünsche diesen Ort
des Hauses deiner Pfleger.
Denn die Jahre, die du in ihm weiltest,
waren die Sieben deine Gegner.
Deine Gegner waren die Sieben,
und die Zwölf waren deine Verfolger. —
Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich,
und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.

1) Dieser Vers fehlt im Qol.

XCV. GL 79

[67] האבשאבא וכושטא וזידקא   לנישמא הולה סאהדא
אנאתון בסאהדיא הולה   ואהליפויא מן בית מאכסיא
ס——א

XCVI. GL 77

זידאנא ומזאודאנא   עותריא דנהורא זאודון
זידאנא דזאודון הייא   ומזאודאנא דעותריא דנהורא זאודון
זאודון בזואדיא כושטא   וזארזון בכולה הוכומתון
למאהו הוא פתאהיל   ולמאהו קיריה לאלמא
למאהו הואת האשאבתא   ולדיליא מן אתראי אתיון
שיהלון לאלמא דתיקלאתא   דכולה גיטריא והאתמיא מליא
כולה מליא נורא   וזריא בכובא ואטאטא
כולה מליא ביהרארא   כולה זיפא וכארבא מליא

XCV.

Sonntag, Kušṭā und Almosen,
ihr seiet Zeugen der Seele,
ihr seiet ihr Zeugen
und bringet sie am Zollhaus vorbei.

XCVI.

Versehen, wohlversehen bin ich,
die Uthras des Lichtes haben mich versehen.
Ich bin versehen, das Leben hat mich versehen,
ich bin wohlversehen, die Uthras des Lichtes haben mich versehen.
Sie versahen mich mit der Reisezehrung der Kušṭā,
sie rüsteten mich mit all ihrer Weisheit aus.
Weswegen war Ptahil,
weswegen hat er die Welt geschaffen?
Weswegen entstand der Plan
und haben sie mich aus meinem Orte gebracht?
Sie sandten mich in die Welt der Anstöße,
die ganz voller Knoten und Siegel ist.
Sie ist ganz voll Feuer,
mit Dornen und Disteln besäet.
Sie ist ganz voll Blendwerk,
ganz voll Trug und Lug.

שיביאהיא דדאיריבה כול יום עלאי לביש מיתהאשביא
מיתהאשביא עלאי בבישותא ואמריא דניפילגה לעוצרה
ליבאי דמליא כושטא אמריא דמן דילאן נאכשלה
אינאי דסאכיא לנהורא אמריא דרימזא נירימזא(ן)
פומאי דבאריך להייא אמריא דכאדבא נימאר
עדאי דיאהבא זידקא ופאשטא כושטא[1]
אמריא דגאטלא ניגיטלא
בורכאי דסאגדא[2] להייא אמריא לשובא ניסיגרא
ליגראי דמאדריכא דירכיא דכושטא והאימאנותא[3]
אמריא בהיפיא נאסגיא
אנא אינאי למרום שיקלית נישמאת לבית הייא סכית
הייא דשימויא לקאלאי שאדאר אלאנפאי פארואנקא
פארואנקא דאתיא אלאנפאי איתיליא דיאייא עצטלא

Die Planeten, die in ihr wohnen,
sinnen täglich auf Böses gegen mich.
Auf Böses sinnen sie gegen mich
und sagen: Wir wollen seinen Sinn zwiespältig machen.
Von meinem Herzen, das mit Kušṭā erfüllt ist,
sagen sie: wir wollen es von uns her straucheln lassen.
Von meinen Augen, die zum Licht emporschauen,
sagen sie: sie sollen (unkeusche) Winke geben.
Von meinem Munde, der das Leben preist,
sagen sie: er soll Lüge sprechen.
Von meinen Händen, die Almosen geben ⟨und Kušṭā darreichen⟩,
sagen sie: sie sollen morden.
Von meinen Knien, die sich vor dem Leben verneigen,
sagen sie: sie sollen sich vor den Sieben verneigen.
Von meinen Füßen, die die Pfade der Kušṭā ⟨und des Glaubens⟩ wandeln,
sagen sie: sie sollen barfuß gehen.
Ich hob meine Augen zur Höhe empor,
mit meiner Seele hoffte ich nach dem Hause des Lebens.
Als das Leben meinen Ruf hörte,
sandte es mir einen Geleiter entgegen.
Der Geleiter, der mir entgegen kam,
brachte mir ein prächtiges Gewand.

1) ופאשטא כושטא, wodurch der Vers überlang wird, ist wohl zu streichen.
2) Qol hat דמארבכא וסאגדא „die niederknien und sich neigen“.
3) והאימאנותא ist wohl zu streichen.

פתא והאויאן זיוא ושלאתה̈ לפאגרא זאפרא
ליגטאן בפראס יאמין והאפיקיא מיא אבראן
אבראן האפיקיא מיא ואדבאר באדמו הייא אסמכאן
הייא סמאך להייא והייא דילון אשכא
הייא אשכא דילון ואשכאת נישמאת ד̄מסאכיא
מישתאיין הייא וזאכין חאכיא גאברא ד̄אסגיא לכא
ס——א

XCVII.

סליק ואסקאן מינה̈ ולאשיבקאן בדאורא באטלא
ס——א

XCVIII.

GL 82

יומא ד̄נאפיק נישמא יומא ד̄סאליק תושלימא
יומא ד̄נאפיק נישמא מן אתותיא גירגליא מותא

Er enthüllte Glanz und zeigte ihn mir,
und ich legte den stinkenden Körper ab.
Er faßte mich bei der Fläche meiner Rechten
und führte mich über die Wasserbäche.
Über die Wasserbäche führte er mich,
er leitete mich hin und stützte mich auf das Abbild des Lebens.
Das Leben stützte das Leben,
das Leben fand das Seinige.
Das Seinige fand das Leben,
und meine Seele fand, was sie erhoffte. —
Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich,
und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.

XCVII.

Er stieg empor und hob mich mit sich empor
und ließ mich nicht in der nichtigen Wohnung zurück.

XCVIII.

Am Tage, an dem die Seele hinauszieht,
am Tage, an dem die Vollendete emporsteigt,
am Tage, an dem die Seele hinauszieht
weg von unterhalb der Räder des Todes,

[68] דכא שגיש תיגרא רמיבה — בגאוה דתיביל דאבדיא
רוהא יאתבא במאליא — ושובא בתיהמא יאתביא
כיתון כוכביא סדיקא — ואקאפרא בריש רוהא רמיא
באכין זאנגאייא — ומאטאראייא מישתארהזיא
גאברא דאתיאן להאכא — איתיליא דיאייא עוצטלא
אלבשאן עוצטלא דזיוא — וטארטאבונא דנהורא כאסיאן
תראצליא מן כליל איאר — ומן דרביא עהאבלון לעותריא
תירצאן ביניא עותריא — וקאימאן ביניא תושלימיא
כליל איאר תראצליא ברישאי — וראבות אפקאן מן אלמא
הייא סמאך להייא — והייא דילון אשכא
הייא אשכא דילון — ואשכאת נישמאת דמסאכיא

. . . . [1]) ist Streit geworfen
in die Tibil der Vergänglichkeit [2]).
Rūhā sitzt in Trauer,
die Sieben sitzen in Erstarrung da.
Der Rock der Sterne ist zerfetzt [3]),
Staub ist auf das Haupt der Rūhā geworfen.
Die Glöckner weinen,
die Wachthäusler sind erschrocken.
Der Mann, der mich hierher brachte,
brachte mir ein prächtiges Gewand.
Er bekleidete mich mit einem Gewande des Glanzes
und bedeckte mich mit einem Turban des Lichtes.
Er errichtete auf mir einen Ätherkranz
und was sonst das große (Leben) den Uthras gewährte.
Er richtete mich unter den Uthras auf,
stellte mich unter den Vollendeten auf.
Einen Ätherkranz richtete er mir auf dem Haupte auf
und holte mich feierlich aus der Welt.
Das Leben stützte das Leben,
das Leben fand das Seinige,
das Seinige fand das Leben,
und meine Seele fand, was sie erhoffte. —

---

1) Die Stelle ist verderbt, aber eine Form von שגש hat wohl von vornherein dagestanden.

2) Für אבדיא im vorliegenden Sinne ist häufiger die Schreibung אודיא.

3) Nur eine Handschrift hat סדיקא, die anderen haben סדיקיא, vgl. Nöld., p. 413 m. Man erwartet סדיק.

מישתאיין הייא זאכין   ואכיא נאברא דאסגיא לכא
ס——א

XCIX.

עתריצתון ועתקאיאמתון בהיראי   במאמלא דשרארא* דאתאלכון
מאמלא דשרארא* אתא לטאביא   מאלאלא כשיטא למהאימניא
בהיראי באייתון ואשכאתון   תום תיבון ותאשכון
באייתון ואשכאתון בהיראי   אכואת דקאדמאייא בון
זכית מאנדא דהייא   וזאכית כולהון ראהמאך
והייא זאכין ס——א

האכא קריא בריכיא ומשאביא הייא דנישמאתא ס——א

C.

בינתא דבאיניא הייא   עלאניא טאביא בגאוה ראחיא
בסום ריהאיון דעלאניא   בריהא דמאנדא דהייא
דעלאואיהון שריא ס——א

Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich,
und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.

XCIX.

Ihr seid aufgerichtet und gefestigt, meine Erwählten,
durch die Rede der Wahrheit, die zu euch gekommen ist.
Die Rede der Wahrheit kam zu den Guten,
die wahrhafte Rede zu den Gläubigen.
Meine Erwählten, ihr suchtet und fandet,
wiederum werdet ihr suchen und finden.
Ihr suchtet und fandet, meine Erwählten,
wie die Ersten suchten.
Du warst siegreich, Mandā dHaijē,
und verhalfest allen deinen Freunden zum Siege.
Und das Leben ist siegreich.

Hier lies „Gesegnet und gepriesen sei das Leben, das mit diesen Seelen“ (= *LXX*).

C.

Im Bau, den das Leben bauet,
prangen treffliche Bäume.
Lieblich ist der Duft der Bäume
durch den Duft des Mandā dHaijē,
der auf ihnen ruht.

האכא קריא בריכיא ומשאביא הייא דשום בר נו וטאב טאבא לטאבא ס־א

CI.

שכאן הייא שכינתא ודנאבה זיוא באיאר שאניא
אנא ועותריא אהאי סאדארנה לכולה טאבתא
סאדארנה למנאת רביא ואסיקנה בזאכו לאתאר נהור
ס———א

CII.

בינתא דבאיניא הייא לדארדאריא לאבאטלא
ס———א

האזין עניאנא רמיא אבאתאר דלאיפית לאופא והאיזאד אמור כביש השוכא בעומא ותריץ נהורא לדוכתה ס———א

CIII.

[69] כביש השוכא בעומא ותריץ נהורא לדוכתה

Hier lies „Gesegnet und gepriesen sei das Leben“ des Šum bar Nū (= LXXI) und „Gut ist der Gute für den Guten“ (= LXXII).

CI.

Das Leben gründete eine Škīnā,
und Glanz ging im wundersamen Äther auf.
Ich und die Uthras, meine Brüder,
wir richteten alles Gute her,
wir richteten den Anteil des großen (Lebens) her
und brachten ihn siegreich zum Lichtort empor.

CII.

Der Bau, den das Leben baut,
vergeht in allen Zeiten nicht.

Trage dieses Lied vor, nachdem du die Vereinigung vollzogen hast[1]*), dann sage „Niedergehalten ist die Finsternis in . . . . . . und aufgerichtet ist das Licht an seinem Platze“.*

CIII.

Niedergehalten ist die Finsternis in . . . .[2])
und aufgerichtet ist das Licht an seinem Platze[3]).

---

1) Siehe oben, p. 13³.

2) Nur eine Handschrift hat בעומא, alle anderen, auch die Zitate in den

הייא קאביל בותכון עותריא קאביל תושביהתאיכון
שריא זידקא למארה שרייא טאבותא ליאהבה
שרייא האזא נישימתא דפלאן ונישמאתא דהאזא מאסיקתא לאתרא
רבא דנהורא ולדאורא תאקנא והייא זאכין ס——א

האכא קריא בזיו דנפיש צבינא ואסים עדאך למאסיקתא ובע בותא לנאפשאך והייא זאכין ס——א

Das Leben nahm euer Gebet an,
die Uthras nahmen eure Lobpreisung an.
Das Almosen ruht bei seinem Stifter,
die Wohltat ruht bei ihrem Geber.

Diese Seele des NN und die Seelen dieses Aufstieges ruhen am großen Lichtort und in der glänzenden Wohnung.

Und das Leben ist siegreich.

Hier lies „Mit reichem Glanz bin ich getauft“ (= *LXIII*), *lege dann deine Hände auf für den Aufstieg* [1]) *und verrichte ein Gebet für dich.*

Und das Leben ist siegreich.

---

sonstigen Ritualen בעומא. Das Wort עומא findet sich sonst nicht. Sollte ursprünglich בעמא oder בעמה „in ihrer (der Finsternis) Mutter“, d. h. der Rūhā, dagestanden haben, so wäre die Abänderung zu בעומא unverständlich. Daß עומא eine dialektische Nebenform von עמא sei, ist mir unwahrscheinlich, ebenso daß בעומא aus בעומקא oder בעומבא verderbt sei. Diese bekannten Wörter konnten nicht gut zu etwas Unbekanntem entstellt werden.

3) So eher als „an ihrer (der Finsternis) Stelle“.

1) Soll der Priester seine Hände auf den Sterbenden legen? ואסיק in der einen Handschrift bietet schwerlich das Richtige. אסיק kann nicht etwa „hebe hoch“ heißen; das wäre ארים.

II.

Die Oxforder Sammlung.

Erstes Buch.

כושטא[α] אסינכון

I.

בשומאיהון דהייא רביא קום קום בהיריא[β] זידקא קום שאלמאניא ומהאימניא קום ושאבא להייא רביא ושאבא למאלכא שישלאם[a] רבא ושאבא לתאנא כאסיא האם זיוא ושאבא ליאואר רבא ועזלאת ראבתיא ושאבא לסימאת הייא דמינאיהון[b] כולהון אלמיא ושאבא לאינא וסינדירכא דאבא דעותריא מינה[c] הוא אנא סאגדינאלה ומשאבינאלה להאהו מאלכא ראמא רבא דנהורא[γ] האיאסא דמליא ־אהמיא ס———א

Kušṭā heile euch.

I.

Im Namen des großen Lebens.

Stehet auf, stehet auf, ihr Männer von erprobter Gerechtigkeit, stehet auf, ihr Vollkommenen und Gläubigen, stehet auf und preiset das große Leben, preiset König Šišlam den Großen, preiset das verborgene Tannā Ham-Zīwā[1]), preiset Jāwar den Großen und Ezlath die Große, preiset den Schatz des Lebens, aus dem alle Welten kamen, preiset | die Quelle und die Palme[2]), aus der der Vater der Uthrås gekommen ist.

Ich verehre und preise jenen hohen, großen Lichtkönig, den Mitleidigen voll Erbarmens[3]).

α) B, p. 9 unt. β) B, p. 10. γ) A, f. 1a.

a) Text דשישלאם. b) Wohl דמינא הון zu lesen. c) Text דמינה.

1) Der Name ist vielleicht erst nach den Worten האם זיוא בשאר תאנא in dem Gebete oben, p. 19, XII gebildet.

2) Siehe die Einleitung.

3) Dies ist wohl ein jüngerer Zusatz.

II.

בשומאיהון דהייא רביא

אשגאנדאי טאבא דנהורא דמאסגיא לבית ראהמה

אתא ותראצליא מאלאלאי דעפיהתה לפומאי בתושביהתא

ועשאבינון להייא[a] רביא מן ריש בריש ס——א

III.

בשומא[α] דהייא[b] להייא סאנגידנא ולמאראי[c] מאנדא[β] דהייא משאבאנא

ולהאך פארצופא רבא דעקארא דמן נאפשיה פראש ס——א

האזין בותא בויא בראהמיא דפירשא האיזאך קריא בשומא דהאהו גאברא קאדמאיא ותרוץ תאגא ברישאך ס——א

II.

Im Namen des großen Lebens.
Mein guter Lichtbote [1]),
der zum Hause seiner Freunde geht,
komm und richte mir die Rede auf,
daß ich meinen Mund in Lobpreis öffne
und das große Leben preise
über die Maßen.

III.

Im Namen des Lebens verehre ich das Leben,
preise ich meinen Herrn Mandā d̲Haijē
und jenes große Antlitz der Herrlichkeit,
das aus sich selbst ausgeschieden ist.

Dieses Gebet verrichte beim Gebete des Tagesanbruchs [2]), *dann lies „Im Namen jenes ersten Mannes“* [3]) *und lege dir die Krone* [4]) *auf das Haupt.*

α) B, p. 11. β) A, f. 1 b.

a) A חייא. b) B בשומאיהון דהייא רביא. c) A ועל מאראי.

1) Es ist der Betende, der spricht, trotzdem heißt es „mein Lichtbote“. Dies ist nur in einer Ansprache verständlich, in der „mein Lichtbote“ ebenso gesagt ist, wie „mein Herr“, „mein Gott“, „mein Vater“. Daher sind die Worte אתא ותראצליא als Imperative, nicht als Perfecta aufzufassen, vgl. auch St. XXVII ff. Es ist nicht nötig, ותראצליא zu ותרוצליא abzuändern, vgl. וניתראצליא p. 181, 3. Es wird wohl gesagt, daß der Bote vom Lichte her komme, nicht daß er das Licht selbst sei, daher lese ich mit B נהורא· statt נהורא A.

2) Über die Gebete der Mandäer vgl. Brandt, Rel., p. 92 f.; Joh., S. 111.

3) Es ist das Gebet Qol I. 4) Siehe p. 10[1].

IV.

בשומא דהייא להייא סאגידנא (a ולמאראי (b מאנדא דהייא משאבאנא
ולהאך פארצופא רבא דעקארא דמן נאפשיה פראש ס——א

האזין בותא בויא בראהמיא דשאבא שאייא האיזאך קריא בשומא דהאהו
גאברא קאדמאיא ס——א

V.

בשומאיהון (α דהייא רביא
עדאנא דראהמיא מאטיא ועדאנא דראב באואתא מטא
מאייראנאי היביל
ודארושאיאי שיתיל
וראמיא עניאנאי אנוש
וצאבא מאצבותאי שילמאי
ומקאימאנא (c דבאואתאי נידבאי ס——א

IV.

Im Namen des Lebens verehre ich das Leben,
preise ich meinen Herrn Mandā dHaijē
und jenes große Antlitz der Herrlichkeit,
das aus sich selbst ausgeschieden ist.

Dieses Gebet verrichte beim Gebete der siebenten Stunde, dann lies „Im Namen jenes ersten Mannes“.

V.

Im Namen des großen Lebens.
Die Zeit des Gebetes kommt,
die Zeit des Herrn der Gebete ist gekommen.
Mein Erwecker ist Hibil,
mein Hymnensänger ist Šitil,
mein Liedersänger ist Anōš,
mein Täufer ist Šilmai,
der Festiger meiner Gebete ist Nidbai.

α) A, f. 2a; B, p. 12.

a) B bietet hier, aber auch nur an dieser Stelle, für den Anfang בשומא דהייא אנא להייא קאדמאייא סאגידנא. Diese Form findet sich auch oben p. 52, 2. Eine alte Variante, die gestattet, בשומא דהייא vom Verse abzusondern.
b) A ועל מאראי. c) A צאבא und מקאימאנא.

VI.

בשומאיהון דהייא רביא

אשגאנדאי טאבא דנהורא   דמאסגיא לבית ראהמה
אתא ותראצליא[α] מאלאלאי   דעפיההה לפומאי בתושביההא
ועשאבינון להייא רביא   מן ריש בריש ס——א

VII.

בשומא דהייא להייא סאגידנא
ולמאראי[a] מאנדא דהייא משאבאנא
ולהאך[b] פארצופא[β] רבא דעקארא   דמן נאפשיה פראש ס——א

תאזין בותא בויא בראהמיא דלפאינא האיזאך קריא בשומא דהייא הייא ליאואר זיוא ונהור נהורא ותרוץ תאגא וקריא מאנדא קראן על אגאנביא תאגאך ס——א

VI.

Im Namen des großen Lebens.
Mein guter Lichtbote,
der zum Hause seiner Freunde geht,
komm und richte mir die Rede auf,
daß ich meinen Mund in Lobpreis öffne
und das große Leben preise
über die Maßen.

VII.

Im Namen des Lebens verehre ich das Leben,
preise ich meinen Herrn Mandā dHaijē
und jenes große Antlitz der Herrlichkeit,
das aus sich selbst ausgeschieden ist.

Dieses Gebet verrichte beim Gebete des Abends, dann lies „Im Namen des Lebens. Das Leben den Jāwar-Ziwā“ (= Qol III) und „Es leuchtete das Licht“ (= Qol V), dann lege die Krone auf und lies „Mandā schuf mich“ (= Qol XIX) an der Seite | deiner Krone[1]).

α) A, f. 2b. β) B, p. 13.

a) A ועל מאראי. b) A ועלהאך.

1) Siehe die Anweisung p. 10. על אגאנביא תאגאך sollte vor ותרוץ תאגא stehen.

VIII.

בשומאיהון[α] דהייא אסותא תיהוילה ליאהיא בר יאסמין בהאזא בותא דהאבשאבא

על נהור איאר קאיימנא ועל נהורא רבא בזאכואתה

אנא הו מאנדא דהייא בר ניצבתון[β] דהייא רורביא קאדמאייא קריתילה להאבשאבא שביהא נאטרא דאכיא דנהורא[γ] דמאנהאר עותריא ואמארנאלה קום אסגיא עזיל נהות לארקא דתיביל לאלמא האזין דכולה מאודאלא לואתאיון דבהיריא זידקא גובריא גביליא ביסרא וזמא ולגוטינון בליגטתאך ושארבון וקומבון ועזדאהארבון ואהבאלון האילא ושרארא דניקמון וניסיגדון ונישאבון להייא[δ] רורביא נוכראייא האיזאך מאליל האבשאבא ואמארלה למאנדא דהייא האיזין משאדראתליא לאלמא האזין[ε] דכולה מאודאלא לואתאיון דבהיריא זידקא גביליא ביסרא וזמא דלאומאוקיריליא[a]

VIII.

Im Namen des Lebens werde Heilung zu teil dem NN durch dieses Sonntagsgebet.

Auf dem Lichte des Äthers stehe ich
und auf dem großen Lichte mit seinen Siegen [1]).

Ich bin Mandā dHaijē, der Sohn der Pflanzung des gewaltigen, ersten Lebens. | Ich rief den gepriesenen Sonntag, den reinen Hüter des Lichtes, der die Uthras erleuchtet, und sprach zu ihm: „Auf, zieh hin, geh, steig hinab zur Erde Tibil, zu dieser Welt, die ganz Geburt ist, zu denen von erprobter Gerechtigkeit, den Männern, die aus Fleisch und Blut geformt sind, greife sie mit deinem Griffe, sei fest bei ihnen, steh ihnen bei, gib acht auf sie und gewähre ihnen Kraft und Festigkeit, daß sie sich hinstellen und | das gewaltige, fremde Leben verehren und preisen“.

Darauf erwiderte Sonntag und sprach zu Mandā dHaijē: „Wie kannst du mich in diese Welt senden, die ganz Geburt ist, zu den Männern von erprobter Gerechtigkeit, die aus Fleisch und Blut geformt sind, die mich nicht ehren, mich vielmehr

---

α) A, f. 3a; B, p. 154m. β) B, p. 155. γ) A, f. 3b. δ) A, f. 4a. ε) B, p. 156, > A.

a) So A. לאו ist wohl durch das folgende מאו verursacht. Besser wäre דלאמאוקירילִיא. B hat דלאמאוקארילה.

1) A hat בזאכואתה, und die Lesung mit ה ist gesichert durch דבזאכואתיא B.

ומאשיטיליא בעקארא רבא לאלאנטיליא האטאיאי והאובאי לאשאבקיליא האיזאך מאליל מאנדא דהייא ולהאבשאבא דנימארלה [α] אנאת קום אסגיא עזיל נהות לארקא דתיביל לאלמא האזין דכולה מאודאלא לואתאיון דבהיריא זידקא גביליא ביסרא וזמא ולגוטינון בליגטתאך ואשארבון וקומבון וזדאהארבון וכרוד ודהיא [a] מינאיהון שובא שיביאהיא הינון [β] וסאהראיהון ודאיואיהון והומראיהון וקיריאתון בישאתא דהינון האטאיאך והאובאך שאביקילאך [b] ובעקארא רבא לאגטילאך וזאכותא לואתאן דילאן האויאלאך האיזאך מאליל מאנדא דהייא ואמארלון לבהיריא זידקא עזדאהאר [γ] בהאבשאבא מאנהיראנא דאנא לואתאיכון דילכון שאדארתה למאנהירינכון ולמיקאימינכון ולמיתריצינכון ולמאיתילכון בותא ותושביהתא האטאייה והאובה שבקולה [c] ובעקארא רבא לוגטויא אפריש וגאליל ואמאר מאנדא דהייא [δ] כול מאן דלאשאביקלה 'האטאייה [ε] והאובה להאבשאבא

---

verachten, mich nicht in großer Ehre halten und mir meine Sünden und Vergehen nicht erlassen?“

Darauf erwiderte Mandā dHaijē und sprach zu Sonntag: „Steh du auf, zieh hin, geh, steig hinab zur Erde Tibil, zu dieser Welt, die ganz Geburt ist, zu den Männern von erprobter Gerechtigkeit, die aus Fleisch und Blut geformt sind, greife sie | mit deinem Griffe, sei fest bei ihnen, steh ihnen bei und gib acht auf sie. Wende ab und halte fern von ihnen die sieben Planeten, sie samt ihren Dämonen, Dēws, Amuletgeistern und bösen Schöpfungen. Dann werden sie dir deine Sünden und Vergehen erlassen, dich in großer Ehre halten, und dir wird Sieghaftigkeit bei uns sein“.

Alsdann wandte sich Mandā dHaijē an die Männer von erprobter Gerechtigkeit und sprach zu ihnen: „Gebet acht auf den Sonntag, den Erleuchter, | den ich zu euch gesandt habe, daß er euch erleuchte, festige, aufrichte und euch Gebet und Lobpreisung bringe. Erlasset ihm seine Sünden und Vergehen und haltet ihn in großer Ehre“.

Ferner erklärte, offenbarte und sprach Mandā dHaijē: „Ein jeder, der dem Sonntag nicht seine Sünden und Vergehen er-

---

α) A, f. 4b. β) A, f. 5a; B, p. 157. γ) A, f. 5b. δ) A, f. 81a. ε) B, p. 158.

a) A ודהייא, durch הייא verursacht. b) B שבקילאך; hier hat sich vielleicht eine ältere Schreibung erhalten. c) A hat vielleicht שבוקולה, B hat שביקלה.

ובעקארא רבא לאלאגיטלה כורסיא ביניא עותריא ליתלה ולאהאזילה
לפארצופא רבא דעקארא אמינטול דהאבשאבא יאקיר וכאביר
ויאיע[α] ומאנהאר מן כולהון עותריא בריך ומשאבא מאנדא דהייא
ומקאימאנא והייא זאכין על כולהון עובאדיא ס——א

IX.

בשומאיהון דהייא רביא   מראוראב נהורא שאניא
מן שינתאי[β] קאדמית וקאמית   בזיוא דנפיש הזית
הזית בזיוא דנפיש   ובאנהורא דסאכא ליתלה
כד לביש עוסטליא דזיוא[γ]   ונהורא מראמאי לכאדפאי[a]
כליל איאר תריצליא ברישאי   ותראצליא לכלילא שורבאתא
ודארשיא עותריא לואתה   ואנילה פאסימכיא לקאלה

---

läßt und ihn nicht in großer Ehre hält, hat keinen Thron unter den Uthras und schaut nicht das große Antlitz der Herrlichkeit. Denn Sonntag ist teurer, größer, schöner und erleuchteter als alle Uthras".

Gesegnet und gepriesen sei Mandā ḏHaijē und der Festiger [1]). Das Leben ist siegreich über alle Werke.

IX.

Im Namen des großen Lebens
sei verherrlicht das hehre Licht.
Ich erhob mich früh von meinem Schlafe,
ich hatte reichen Glanz geschaut.
Reichen Glanz hatte ich geschaut
und Licht ohne Ende.
Ich war bekleidet mit Gewändern des Glanzes,
und Licht war mir um die Schultern gelegt.
Ein Kranz von Äther war mir um das Haupt gelegt,
die Stämme [2]) hatten mir den Kranz aufgelegt.
Uthras trugen bei ihm vor,
leuchtende Wesen respondierten seiner Stimme.

α) A, f. 81b.   β) Von hier bis ומיתאפרישא p. 178, 5 fehlt in A.
γ) B, p. 159.

a) Text fälschlich מדימאי לכאדפיא.

1) Siehe die Einleitung.

2) Die himmlischen Schaaren. Der Text hat שוראבתא.

ומראנדיד ומאקים שאכביא מן שינתון
אמארלון
קום שאכביא דשכיביא קום אכשילה[a] דעתאכשאל
קום סגוד ושאבא להייא רביא ושאבא לדמותא דדמות הייא
דבאירא ומיתאפרישא באנהורא[α] שאניא
ומשאבין הייא ס——א

X.

בשומאיהון דהייא רביא
האלילנין עדאן בכושטא וספאן בהאימאנותא[β]
מאלילנין במאלאליא דזיוא דעצהיטיבון עוצריא דנהורא

Er rüttelte und richtete die Liegenden aus ihrem Schlafe auf.
Er sprach zu ihnen:
„Stehet auf, ihr Liegenden, die ihr dalieget,
stehet auf, ihr Gestrauchelten, die ihr gestrauchelt seid.
Stehet auf, verehret und preiset das große Leben,
preiset das Abbild, des Lebens Abbild,
das in hehrem Licht glänzt und leuchtet“.
Und gepriesen sei das Leben.

X.

Im Namen des großen Lebens.
Wir wuschen unsere Hände in Kušṭā
und unsere Lippen[1]) in Glauben.
Wir sprachen in Worten des Glanzes,
durch die die Schätze des Lichtes sich entflammten[2]).

α) A, f. 82a. β) B, p. 160.

a) Lies כשילא.

1) Vielleicht ist besser mit B ויעוספאן zu lesen, das einen volleren Halbvers gibt; allerdings ist auch in v. 5 der zweite Halbvers kurz.

2) B besser mit ס (ועסהיטאבין). — Nöld. nimmt Gram., p. 238[1] für סהט den Sinn „ausbreiten“ an. Es steht aber in den mandäischen Schriften fast immer bei „Feuer“, vgl. GR 13, 5; 33, 13; 87, 15; 193, 4; 267, 7. Nur 153, 22 steht es bei חשוכא. Die Grundbedeutung mag „ausbreiten“, im Passivum „sich ausbreiten“ sein, und diese Bedeutung wird auch an letzterer Stelle vorliegen, aber infolge der Verbindung mit „Feuer“ hat es dann den Sinn „entflammen“, „sich entflammen“ angenommen, vgl. auch Pognon, *Inscr. mandaïtes*, p. 47. Der Sinn „ausbreiten“ könnte aus der Bedeutung „auspressen“ hervorgegangen sein, vgl. Gesenius, *Handwörterb.*[16], p. 781 b. In den Zauberschalen hat es den Sinn „packen“, siehe Pognon, a. a. O.

בריכית ומשאבית[α] מאראי מאנדא דהייא ומקאימא תושביהתאך
נפיש האילא דהייא   וכאביר זיוא דרורביא
שריא עקארא על עותריא   דיאתביא בעקארא
האזא הע בותא ותושביהתא דאתאתילאן מן אתרא רבא דנהורא[β]
ודאורא תאקנא משאבינאבא[a] כד קאימינין מן שינתאן מן קודאם
דעניש בשיקרא נישתאייא כול מאן דבהאזא בותא ניביא שאביק
האטאייא והאוביא ניהוילה באתרא רבא[γ] דנהורא ודאורא[δ]
תאקנא והייא זאכין ס——א

XI.

בריך שומאך ומשאבא שומאך מאראי מאנדא דהייא בירכוך טוריא
דאכייא דלאנאידיא ועופאניא כושטא דלאמישתאנין בירכוך בניא

Gesegnet und gepriesen bist du, mein Herr Mandā d̲Haijē, und gefestigt ist deine Lobpreisung[1]).

Ausgedehnt ist die Macht des Lebens
und groß der Glanz des Gewaltigen.
Herrlichkeit ruht auf den Uthras,
die in Herrlichkeit dasitzen.

Dies ist das Gebet und die Lobpreisung, die uns aus dem großen Lichtort | und der glänzenden Wohnung gekommen sind. Wir preisen damit, wenn wir vom Schlafe aufstehn, bevor jemand in Lüge gesprochen. Einem jeden, der dieses Gebet verrichtet, wird ein Erlasser der Sünden und Vergehen am großen Lichtort und in der glänzenden Wohnung zu teil werden.

Und das Leben ist siegreich.

XI.

Gesegnet ist dein Name, gepriesen dein Name, mein Herr Mandā d̲Haijē.

Dich segneten die | reinen Berge, die nicht wanken, und die Ophane der Kušṭā, die sich nicht verändern[2]).

Dich segneten die Söhne des Heils, die bei dir sitzen.

α) A, f. 82b. β) A, f. 83a. γ) B, p. 161. δ) A, f. 83b.

a) A משאבאנאבא. — A hat für das Suffix 3. sing. f. fast immer א, vgl. Nöld., p. 68[4].

1) Vers 3 fällt als Satz in Prosa aus dem Stücke heraus. Vielleicht ist es gewollt, um die beiden Doppelverse für sich zu gliedern.

2) Siehe oben, p. 129, 12.

שלאמא דלואתאך יאתביא בירכאך יאואר[α] זיוא מאלכא רבא דנאצירותא בירכאך איאר נהורא דאכיא פארואנקא דכולה זידקא ואנא סאגדינאלה ומשאבינאלה להאך אגיא דנהורא ולאשגאנדא דכולהון פאסימכיא בריך שומאך ומשאבא שומאך[β] גאברא[γ] דעל שכינאתא שריא ועל שכינאתא שריא שומה דכול יום כול יומא לדמותה האזילה ולפארצופא רבא דעקארא משאבילה ומשאבין הייא ס——א

האלין ארביא באואתא ⟨בינין⟩ על נהור איאר קאיימנא ומן שינתאי קאדמית קאמית והאלילנין עדאן בכושטא ובריך שומאך[δ] ומשאבא שומאך קירינין בראהמיא דפירשא אבאתאר ריחא ס——א

XII.

בשומאיהון דהייא רביא סאגידנא שאהאבאנא ומשאבאנא להאך שראר גופנא רבא כאסיא קאדמאיא דאליף אליף האוין עביבה

Dich segnete Jāwar-Zīwā, der große König des Nasiräertums.

Dich segnete der Äther, das reine Licht, der Geleiter, der ganz Gerechtigkeit ist.

Und ich verehre und preise jenen Lichtstrahl und den Boten aller Leuchten.

Gesegnet ist dein Name, gepriesen dein Name, Mann, der über | den Škīnās ruht. Über den Škīnās ruht auch sein Name, der täglich, alltäglich dessen Gestalt schaut und das große Antlitz der Herrlichkeit preist.

Und gepriesen sei das Leben.

Diese vier Gebete „Auf dem Lichte des Äthers stehe ich", „Ich erhob mich früh von meinem Schlafe", „Wir wuschen unsere Hände in Kušṭā" und „Gesegnet ist dein Name, gepriesen dein Name" lies | beim Gebete des Tagesanbruchs nach dem Weihrauch.

XII.

Im Namen des großen Lebens.

Ich verehre, verherrliche und preise Šrar, jenen großen, verborgenen, ersten Weinstock, der tausend mal tausend Früchte und zehntausend mal zehntausend Ranken trägt. Ich rief ihn

---

α) A, f. 6a. β) A, f. 6b. γ) B, p. 162. δ) A, f. 7a.

ורובאן רובאן האוין אלואתה דקרילה a) ועניאן תום α) קרילה b) וניניאן דהו ניתיא ונאסיאן ונידאליאן β) וניקאימאן וניתירצאן וניתראצליא אינאי באנהורא וליגראי בשראראא ופומאי בהוכומתא וליבאי בערותא תום סאגידנא שאהאבאנא ומשאבאנא להאך שכינתא ראבתיא כאסיתא γ) קאדמאיתא דבית יוריא תום סאגידנא שאהאבאנא ומשאבאנא c) להאך שכינתא ראבתיא כאסיתא קאדמאיתא דאבאהאתאי יאתביבא תום סאגידנא שאהאבאנא ומשאבאנא להאך רואז גופנא רבא קאדמאיא דהליביא מיא בדאריא שביקלה תום סאגידנא שאהאבאנא ומשאבאנא להאך רואז δ) נהורא רבא ε) קאדמאיא דהו משלאט על d) אלמיא דנהורא תום סאגידנא שאהאבאנא ומשאבאנא להאך שכינתא ראבתיא כאסיתא קאדמאיתא דאינאיהון דנאצוראייא ופרישאייא ובהיריא זידקא מסאכילה e)

---

und er erhörte mich, wiederum will ich ihn rufen, und er wird mich erhören, daß er komme und mich heile, daß er mich erhebe, festige und aufrichte, daß er mir aufrichte

meine Augen in Licht,
meine Füße in Festigkeit,
meinen Mund in Weisheit,
mein Herz in Erleuchtung.

Ferner verehre, verherrliche und preise ich jene große, verborgene, erste Škīnā des Hauses der Glanzwesen.

Ferner verehre, verherrliche und preise ich jene | große, verborgene, erste Škīnā, in der meine Vorfahren sitzen.

Ferner verehre, verherrliche und preise ich Rwaz, jenen großen, ersten Weinstock, der . . . . . [1]) Wassers in den Wohnsitzen zurückgelassen hat.

Ferner verehre, verherrliche und preise ich Rwaz, jenes große, | erste Licht, der als Herrscher über die Lichtwelten eingesetzt ist.

Ferner verehre, verherrliche und preise ich jene große, verborgene, erste Škīnā, zu der die Augen der Nāṣōräer, Prišäer [2]) und der Männer von erprobter Gerechtigkeit empor-

---

α) A, f. 7b. β) B, p. 163. γ) A, f. 8a. δ) B, p. 164. ε) A, f. 8b.

a) Nach קרילה A, דקריליא B. b) Für עקרילה; B דקרילה. c) > A. d) B לכולהון. e) So in A; > B.

1) הליביא findet sich sonst nicht. Von חלב läßt sich kein Wort mit passendem Sinne herleiten. B hat דהליבה מיא בדאריא שביקליא.

2) Siehe Joh., S. XXII.

למיסאק מיהיזיה לאתרא רבא דנהורא[α] ודאורא תאקנא הייא
זאכעין ס——א

האזין בותא בויא בראהמיא דשאבא שאייא אבאתאר ריהא ועל נהור איאר
קאיימנא ס——א

XIII.

הוא[β] זיבנא למיביא ראהמיא   ועדאנא רבא למידנווייא
מיתין היליתא למאראי מאנדא דהייא   למיתיא יוריא[a] בהיריא זידקא
אמרילה תארמידיא למאנדא[γ] דהייא דעתלאן מן אגרא ומן זידקא
ומן טאבותא דנישיבקא לאלאהותא דבאיתא וניתיא וניתהאימאן
אמארלון מאנדא דהייא לתארמידיא דעתלה לאבויכון[b] האילא
נאפשא דנפיש מן סאכא כולה ומן עוצריא הימיא באטליא ומן

---

blicken, um aufzusteigen und den großen Ort des Lichtes und die glänzende Wohnung zu schauen.

Und das Leben ist siegreich.

Dieses Gebet verrichte beim Gebete der siebenten Stunde nach dem Weihrauch und nach „Auf dem Lichte des Äthers stehe ich“.

XIII.

Gekommen ist die Zeit, das Gebet zu verrichten,
und die große Stunde, demütig zu sein,
meinem Herrn Mandā dHaijē Ehrfurcht zu bezeigen[1]),
daß die Männer von erprobter Gerechtigkeit erweckt werden.

Die Jünger sprechen zu Mandā dHaijē: „Wir weisen Lohnzahlung, Almosenspende und sonstiges Verdienst auf, wir wollen die Gottheit des Hauses verlassen, wir wollen kommen und gläubig werden“.

Darauf spricht Mandā dHaijē zu den Jüngern: „Euer Vater verfügt über | ausgedehnte Kraft, die ausgedehnter ist als jegliche Grenze, als die erhitzten (?), nichtigen Schätze und als das

---

α) A, f. 9a. β) B, p. 119. γ) A, f. 9b; B, p. 120.

a) Steht für למיתיא איריא; B hat למיתיאוריא. b) B על אבוהוכון.

1) Weiterhin in St. LX steht דהיליתא neben ודייהתא, wo es wahrscheinlich als דיהיליתא „Furcht“ zu erklären ist. B hat dafür היליתא, worin das ד, da es irrtümlich als die Partikel angesehen wurde, abgeworfen ist. Auch hier paßt היליתא in diesem Sinne. Freilich steht es GR 232, 4; 256, 9 (siehe die Varr.) mit האילא zusammen. In der Oxf. Rolle G, Z. 620 bedeutet היליתא Edelstein und gehört zu הילא. Es steht da zusammen mit „Perle“ (היליתא כאסיתא ומארגאניתא). Denselben Sinn hat es auch Mand. Diwan 1.

עשאתא [α] עכילתא הון ומאלבישלון טאבא לבנה ומכאסילון ומאסיק [a] מאהוילון עית רואהא רבא דהייא וראוזאן נישמאתכון מן אנאנא דנהורא ומאיתאן נישמאתא הוריניאתא והאויאן כד זאן דלאהוא תיקאבלון עוצטלאיכון ותיקאבלון [β] כלילאיכון [γ] קודאם רביא רביא תיהון וביניא עותריא תיתיקרון ותימרון [b] קאיאמין הייא בשכינאתון והייא זאכעין ס——א

האזין בותא בויא בראהמיא דלפאינא אבאתאר ריהא ואבאתאר על נהור איאר קאיימנא ס——א

XIV.

בשומאיהון [δ] דהייא רביא | מראוראב נהורא [ε] שאניא
בהאבשאבא בריש יומיא | מאנו הזא דאנא הזית

---

verzehrende Feuer. Der Gute bekleidet und umhüllt seine Söhne, er hebt sie empor und zeigt ihnen das Wesen des großen Friedens des Lebens. Eure Seelen prangen dann aus der Lichtwolke [1], während die anderen Seelen sterben und sind als ob sie nie gewesen. Ihr werdet euer Gewand, ihr werdet euren Kranz empfangen. Vor den Großen werdet ihr Große | sein, unter den Uthras Uthras genannt werden. Ihr werdet sagen: Das Leben steht fest in seiner Škīnā, das Leben ist siegreich".

Dieses Gebet verrichte beim Gebete des Abends nach dem Weihrauch und nach „Auf dem Lichte des Äthers stehe ich".

XIV.

Im Namen des großen Lebens
sei verherrlicht das hehre Licht.
Am Sonntag, dem Haupte der Tage,
hat wer geschaut, was ich geschauet?

α) A, f. 10a. β) A, f. 10b. γ) B, p. 121. δ) B, p. 29. Anfang von C: f. 49a, l. 18 ff. ε) A, f. 11a.

a) A מאסיק. b) A תימרון.

1) Mit einer solchen sind sie bedeckt (Z. 1), nicht komparativisch aufzufassen „mehr als eine Lichtwolke".

מאן היזיה[a] למאנדא דהייא — דאסגיא אתאלה לאלמא
אסגיא לאלמא אתאלה — רמעיא ארקא ומישתארהזא
דארישׁ ובאסים קאלה — ותראצלה בפומה מאמלא
מאמלא תראצלה[α] בפומה — וקארקיל שיבקה לאלמא[β]
קארקיל לאלמא שיבקה — רוהא במאליא יאתבא
רוהא יאתבא[γ] במאליא — ושובא בתיהמא יאתביא
באכין ונאגדין עבלאיהון[b] — אמינטול דראזאיהון עתיגליא
אמינטול דעתיגליא ראזאיהון — מיסאף סאיפיא ליומא[δ] רבא דסוף
האקאת וזאהאת נאמרוס — זאינא מן כארפא נפאל
זאינא נפאל מן כארפא — וקאשתאתא מן פסאן עדא[c]
רוהא לבנא[c] תימאר — למאשתוציא באטליא תימארלון

Wer schaute Mandā d̲Haijē,
der hinging und in die Welt kam?
Er ging hin und kam in die Welt,
die Erde liegt da und bebet.
Er trägt vor, lieblich ist seine Stimme,
und er richtete im Munde die Rede auf.
Die Rede richtete er im Munde auf,
er warf die Welt über den Haufen und verließ sie.
Er warf über den Haufen und verließ die Welt,
Rūhā sitzt darum trauernd da.
Ṭrauernd sitzt Rūhā da,
die Sieben sitzen in Verwirrung da.
Sie weinen und ziehen lang ihre Klage hin,
weil ihr Geheimnis offenbart wurde.
Weil offenbart wurde ihr Geheimnis;
sie werden am großen Endtage ein Ende nehmen.
Namrus fürchtete und ängstigte sich,
ihre Waffen fielen ihr von der Schulter.
Von der Schulter fielen ihr ihre Waffen,
die Bogen aus ihrer Handfläche.
Rūhā spricht zu ihren Söhnen,
sie spricht zu den nichtigen Unholden:

α) A, f. 11b. β) B, p. 30. γ) C, f. 49b. δ) A, f. 12a.

a) AC דהיזיה. b) A עבלאואיהון, B בלאיהון, C עבליביהון. c) Zu א als Suffix der 3. sing. f. auch beim Plural vgl. Nöld., p. 178, 14 f.

בנאי כד עמאיכון האוקא מיטיא   אנאתון שובא מאהו[α] תיבדון
כד אתיא[β] גבאר[a] נוכראיא   מאן ניקומלה לקודאמה[b]
אכלא דזיוא בידה דמאנדא דהייא   מכאביש ואתיא מארדיא
ברהייא תירצה לקאלה   ולפאטור שובא דנימארלון
אנא זיבנא לראהמאי אתית[c]   ומאמלאליא כשיטיא[d] למהאימניא[γ]
גוכריא דזאבניא זיבנאי   זאכואתון ברישאיהון מיתגאדלאן
זאכואתון[δ] מיתגאדלאן ברישאיהון   וסאלקיא האזילה לאתאר נהור
מישתאיין הייא וזאכין   וזאכיא גאברא דאסגיא לכא

ס—א

„Meine Söhne! Wenn Angst eure Mutter befällt,
was wollet ihr Sieben tun?
Wenn der fremde Mann kommt,
wer wird ihm entgegentreten?“
Eine Keule des Glanzes ist in der Hand des Mandā dHaijē,
er tritt an die Rebellen heran[1]) und wirft sie nieder.
Bar-Haijē erhob seine Stimme
und sprach zu . . . . .[2]) der Sieben:
„Ich habe meinen Freunden Ware gebracht,
wahrhafte Worte den Gläubigen.
Den Männern, die meine Ware kaufen,
werden ihre Verdienste um ihr Haupt gewunden werden[3]).
Ihre Verdienste[4]) werden gewunden werden um ihr Haupt,
und sie werden emporsteigen, den Lichtort schauen“. —
Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich,
und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.

α) A, f. 12b. β) B, p. 31. γ) A, f. 13a. δ) C, f. 50a.

a) C גאברא. b) A על קודאמה. c) B אנא זיבנאי לראהמאי איתית. d) B מאלאלה כשיטיא, C ומאמלאלא כשיטא.

1) Die Umstellung (אתיא ומכאביש) bietet wohl auch noch nicht das Ursprüngliche.

2) מאטור findet sich sonst nicht. Vom Stamme פטר ist nicht mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit ein Sinn abzuleiten, der hierher paßt.

3) Vgl. Joh., S. 2.

4) Die Texte haben hier זאכואתון וקארנאיהון; dadurch wird der Halbvers überlang. Der Ausdruck קארנאיהון מיתגאדלאן ברישאיהון ist sonst häufig, daher wurde קארנאיהון hierhergesetzt.

XV.

יומאי [α] מאהו ביומיא יומא
יומאי מאהו בשאייא שיתא הדא
יומאי מאהו ביומיא
יומא דזיוה דמאנדא דהייא דנא
יומאי האבשאבא בריש יומיא
יומא דזיוה דמאנדא דהייא דנא
יומאי דנא זיוה דהאבשאבא [β] עלאואיאן
ואנהירינאן מן ריש בריש ס——א

XVI.

מן קאדמו דשיניא איניא ומן קאדמו דתיראתא לבאב
מן קאדמו דאנאתון הואיתון אנא הויתיבה באלמא

XV.

Was ist mein Tag unter den Tagen? Ein Tag.
Was ist meine Stunde[1] unter den Stunden? Eine Stunde.
Was ist mein Tag unter den Tagen?
Der Tag, an dem der Glanz des Mandā d̲Haijē aufgegangen ist.
Mein Tag ist der Sonntag, das Haupt[2] der Tage,
der Tag, an dem der Glanz des Mandā d̲Haijē aufgegangen ist[3].
An meinem Tage ging der Glanz des Sonntags über uns auf und erleuchtete uns über die Maßen.

XVI.

Bevor die Augen . . . .
bevor mein Herz . . . . . .[4],
bevor ihr waret,
war ich schon in der Welt.

α) A, f. 13b; B, p. 32. β) A, f. 14a.

1) Doch wohl שיתאי statt יומאי zu lesen.

2) Man hat ריש statt בריש zu lesen. בריש ist nach XIV, 2 hierher gesetzt; dort ist es am Platze.

3) Ähnlich GR 306, 23 ff.; GL 112, 7 ff.

4) שיניא gibt keinen Sinn. Es enthält kaum eine Form von ישן, da dieses als Verb im Aramäischen nicht vorhanden ist. Auch תיראתא paßt nicht. Ich dachte an eine Form von עור, aber da käme nur עתאר „erwachte" oder עתיאר „wurde erweckt" in Betracht, und diese Formen stehen תיראתא zu fern.

קאלאיון דמיא הייא׳ דאפכין למיא תאהמיא
שאפין ונאסבין α) תוקנא β) אשדין a) וראמין דורדיא
למאלה לקאדמאיא דמן דורדיא באייא בניא
מיקריא קרעייא קאליא γ)
ומיהשאב השיביא מאמלאליא כולהון b)
אתיא הדא קאלא ומאפריש על קאליא כולהון
אתיא הדא מאמלא ומאפריש על δ) מאמלאליא כולהון
אתיא הדא גאברא ומאפריש על דה דה
אנין דמשאבינען מאראן האטאיאן והאובאן תישבוקלאן
זכית מאנדא דהייא וזאכית כולהון ראהמאך
והייא זאכין ס——א

Die Stimme des lebenden Wassers ist es,
das das trübe Wasser verwandelt.
Es quillt an und nimmt Helligkeit an,
es gießt und wirft die Trübung weg.
Was hat der Erste nur,
daß er aus der Trübung sich Söhne wünscht?[1])
Die Stimmen sind ausgerufen
und alle Reden ausgerechnet.
Eine Stimme kommt
und belehrt über alle Stimmen.
Eine Rede kommt
und belehrt über alle Reden.
Ein Mann kommt
und belehrt über dies und das.
Uns, die wir unseren Herrn preisen,
wirst du unsere Sünden und Vergehen erlassen.
Du warst siegreich, Mandā d̲Haijē,
und verhalfest allen deinen Freunden zum Siege.
Und das Leben ist siegreich.

α) A, f. 14b. β) B, p. 33. γ) C, f. 50b. δ) A, f. 15a.

a) A אשדדין. b) כולהון ist hier zu streichen. Es ist nach den folgenden Versen, namentlich nach Z. 7 hierher gesetzt. Die Worte finden sich auch GR 80, 11 f., wo auch die folgenden Verse stehen.

1) Der erste Mensch, der sein Geschlecht fortsetzen wollte. B hat weniger gut למאליא על קאדמאיא „was habe ich mit dem Ersten zu tun?“

XVII.

יאמאריא ראהמיא
יאמאריא[α] באואתא ודראשיא וסידריא[β] תאקניא
יאמאריא בותא ותושביהתא
שומא לקאלאי ולאתאגזאר עלאי ס——א·

XVIII.[γ]

לבאר מן שית ושאבא אמאמיא פירא לעלאנא תריץ
פירא תריץ לעלאנא ועלאניא לואתה כאנפיא
עלאניא כאנפיא לואתה וכורסיא לראב זיויא תריץ
כורסיא[δ] תריץ לראב זיויא וראב זיויא יאתיב עלה
תריץ קודאמה[a] תושלימא[b] דשאלמאניא משאלימלון
משאלימלון לשאלמאניא כול עניש כד עובאדיא עדה

XVII.

O Herr der Gebete,
o Herr der Bitten, Hymnen und rechten Ordnungen,
o Herr des Gebetes und der Lobpreisung,
erhöre meinen Ruf und verdamme mich nicht.

XVIII.

Außerhalb der sechs, sieben Völker [1])
ist die Frucht dem Baume aufgerichtet.
Aufgerichtet dem Baume ist die Frucht,
und die Bäume versammeln sich bei ihr.
Bei ihr versammeln sich die Bäume,
und für den Obersten der Glanzwesen ist ein Thron aufgerichtet.
Ein Thron ist für den Obersten der Glanzwesen aufgerichtet,
und der Oberste der Glanzwesen sitzt auf ihm.
Vor ihm ist die Vergeltung aufgerichtet,
mit der er den Vollkommenen vergilt.
Er vergilt den Vollkommenen,
einem jeden nach den Werken seiner Hände.

α) B, p. 34. β) A, f. 15 b. γ) fehlt in C. δ) A, f. 16 a.

a) A קודאמאך, B לקודאמה. b) B תושלימיא.

1) Der Horizont der Mandäer ist klein, vgl. Brandt, Rel., p. 60.

ואמאר
כול[α] מאן דהלא ועתאנגאר   ניתיא וניסאב בתארתינין עדה
כול[β] מאן דלאהלא ולאעתאנגאר   ריקין קאיים בית מאכסיא
באייא ולאמאשכא   ושאייל ולאמיתהיבלה
אמינטול דהואלה בעדה ולא עהאב
האתאם באהיש בכאנפה ולאמאשכא
משאבית מאנדא דהייא   דעל ראהמאך לאמאגזרית
ס——א

XIX.

אנא[γ] בותא מן הייא באיינא   באיינא מינאיכון הייא רורביא
אנא בותא מן הייא באיינא   דתיתריצונא לתושביהתאיכון עלאי
ס——א

האלין תלאתא עניאניא ותלאתא דראשיא דיומא[δ] דהאבשאבא הינון ס—א

Er spricht:
Ein jeder, der sanft war[1]) und handelte,
wird kommen und mit beiden Händen nehmen.
Ein jeder, der nicht sanft war und nicht handelte,
steht leer im Hause der Zöllner da.
Er sucht und findet nicht,
er bittet und ihm wird nicht gewährt.
Weil er es in der Hand hatte und nicht hergab,
sucht er dort in seiner Tasche und findet nichts. —
Gepriesen seiest du, Mandā d̲Haijē,
der du deine Freunde nicht verdammest.

XIX.

Ich richte eine Bitte an das Leben,
dich, gewaltiges Leben, bitte ich,
ich richte eine Bitte an das Leben:
„Richte deinen Lobpreis über mir auf".

Diese drei Lieder und drei Hymnen sind für den Sonntag.

α) B, p. 35. β) A, f. 16b. γ) A, f. 17a. δ) B, p. 36.

1) Zweifelhaft. חלא in diesem Sinne wohl GR 182, 3, 20; 183, 21; GL 83, 12. Eine Anspielung auf diese Stelle Qol 70, 13.

XX.

בשומאיהון דהייא רביא   מראוראב נהורא שאניא
מן ריש באנאנא[α] ניפקית   מינאך דאורא תאקנא
מן ריש באנאנא ניפקית   מן באנא דבאנאן רביא
מן באנא דרביא באנאן   אתית וניצבאן נאצבאי[a][β]
אתית ונאצבאי ניצבאן[b]   במילכא דמן רביא מלאך
במילכא דמלאך מן רביא   ושאדרון דעבון[γ] בינתא
בינתא עבון לטאביא   לגובריא כשיטיא ומהאימניא
באנתא ובאנינתא   ותירצית בריש באנאנא
שתאליבא שיתליא הייא   גובריא כשיטיא ומהאימניא

XX.

Im Namen des großen Lebens
sei verherrlicht das hehre Licht.
Am Anfange zog ich in einer Wolke hinaus,
aus dir, glänzendes Heim.
Am Anfange zog ich in einer Wolke hinaus,
aus dem Bau[1]), den das große (Leben) gebauet.
Aus dem Bau, den das Große gebauet,
kam ich, mich hatte mein Pflanzer gepflanzet.
Ich kam, mich hatte mein Pflanzer gepflanzt,
nach dem Rate, den er mit dem großen (Leben) gepflogen.
Nach dem Rate, den er mit dem Großen gepflogen,
es sandte mich, einen Bau aufzuführen[2]).
Einen Bau sollte ich für die Guten aufführen,
die wahrhaften, gläubigen Männer.
Ich baute, ich erbaute ihn
und richtete ihn ganz oben auf der Wolke auf.
Ich pflanzte in ihm des Lebens Pflanzen,
wahrhafte, gläubige Männer.

α) A, f. 17 b.   β) C, f. 51 a.   γ) A, f. 18 a.

a) AB ונאצבאן ניצבאי.   b) A וניצבאי נאצבאן.

1) באנא könnte nur „Erbauer“ heißen (vgl. Nöld., p. 83); das paßt hier nicht. Es ist in בינא abzuändern. Die Schreibung באנא ist durch באנאנא und באנאן beeinflußt.

2) Er soll den Bau selber aufführen, trotzdem spricht er nachher von seinem Erbauer. Solche Widersprüche sind in den mandäischen Schriften nicht selten. Allerdings könnte בנא (בנן) auch heißen „bauen lassen“, aber die Darstellung ist so, als ob er die Arbeit selbst ausführen sollte.

אנא [α] לבאנאי מפאקדינאלה   דאינאך לשיתלאי תרוץ
אינאך תרוץ לשיתלאי   עדילמא נאימיא [β] ושאכביא
.   ומינישיין טאביא דמפאקדיא
אלמא נינימון ואלמא נישיכבון [a]   ואלמא נינישיון טאביא דמפאקדיא
אלמא נינישיון לדיליא   וניעיול עלאואיהון סיטיא

עזדאהרוליא אהאי   עזדאהרוליא ראהמאי
עזדאהרוליא אהאי   מן [γ] עשו משיהא באטלא
ומן אפיך דמאואתא   ומשאניא מאמלאליא דפום
עו תיזדאהרוליא אהאי   עו תיזדאהרוליא ראהמאי [δ]
עו תיזדאהרוליא אהאי   כד [ε] תיפקון מן פאגראיכון
אנא הוילכון באהיד עדא   אהיד עדא וסימאכא
מן אתרא דהשוך [ζ]   לאתאר נהור

Ich befehle meinem Erbauer:
Richte deine Augen auf meine Pflanzen.
Auf meine Pflanzen deine Augen richte,
daß sie nicht schlafend daliegen,
und die Guten vergessen, was ihnen befohlen.
Daß sie nicht schlafen, daß sie nicht daliegen,
daß die Guten nicht vergessen, was ihnen befohlen.
Daß sie mich nicht vergessen
und Abfall über sie komme.

Nehmet euch in acht, meine Brüder,
nehmet euch in acht, meine Freunde,
nehmet euch in acht, meine Brüder,
vor dem nichtigen Jesus Christus,
vor dem, der die Gestalten verdreht
und die Worte meines Mundes verändert.
Wenn ihr euch, meine Brüder, in acht nehmet,
wenn ihr euch, meine Freunde, in acht nehmet,
wenn ihr euch, meine Brüder, in acht nehmet,
so ihr aus eurem Körper scheidet,
werde ich euch ein Helfer sein,
ein Helfer und eine Stütze
aus dem Orte der Finsternis
zum Orte des Lichtes.

α) B, p. 37. β) A, f. 18b. γ) A, f. 19a. δ) C, f. 51b.
ε) B, p. 38. ζ) A, f. 19b.
a) AB דנישיכבון.

זכית מאנדא דהייא   וזאכית כולהון ראהמיא שומאך
ס—א

XXI.

על ריש כימצא דאכיא
לואתה דפאסימכא שאניא
עסתכית הזיתה לניבטא סאגיא
דמן יארדנא רבא דהייא קאדמאייא עתינציב
שאנאי[α] קאלה ובאסים ריהה
ודמותה באירא ומיתראוריבא
והייא זאכין ס—א

XXII.

גאברא[β] בהיר[a] זידקא   נבאט ואנהאר באלמא
נבאט באלמא ואנהאר   ומאליל[b] בהייא רורביא

Du warst siegreich, Mandā d̲Haijē,
und verhalfest allen Freunden deines Namens zum Siege.

XXI.

An der Spitze des reinen . . . . .[1]),
bei der wundersamen Leuchte
schaute ich aus und erblickte den großen Sproß,
der aus dem großen Jordan des ersten Lebens gepflanzt war.
Wundersam ist seine Stimme, lieblich sein Duft,
hellleuchtend und erhaben seine Gestalt.
Und das Leben ist siegreich.

XXII.

Der Mann von erprobter Gerechtigkeit
sproß empor und leuchtete in der Welt.
Er sproß empor in der Welt und leuchtete
und sprach kraft des gewaltigen Lebens.

α) A, f. 20a. β) B, p. 39.

a) A דבחיר. b) A ומליל.

1) Joh. 63, 1 steht בריש כימצא parallel בית חייא רביא. Es muß dort wie hier einen Ort im Jenseits bezeichnen. Genauer konnte ich die Bedeutung auch jetzt nicht bestimmen, vgl. Joh., S. 66².

בהייא רורביא מאליל   וגאליל ראזיא מסאתריא[α]
ראזיא מסאתריא גאליל   וצאותא שרא על ראהמה
צאותא בראהמיה[a] שאריא   וראדפילה כולהון אלמיא
כד האזא[b] דרידפויא אלמיא   אינה שקאל לאתאר נהור
באבא דנהורא עפתולה[c]   ואסיק בהייא אסמכויא
הייא סמאך[β] על הייא   הייא דילון אשכא
הייא אשכא דילון   ואשכאת[d] נישמאת דמסאכיא
זכית מאנדא דהייא   וזאכית כולהון ראהמאך
והייא זאכין ס———א

XXIII.

יאגאברא[γ] דכאלוזא בהירא[e]   דעתבהירת[f] מינה[g] מן אלמא
נינהירולאך אינאך טאבא[δ]   דאלבשוך דיאיעי עצטלא

Kraft des gewaltigen Lebens sprach er
und offenbarte verborgene Mysterien.
Verborgene Mysterien offenbarte er
und legte Glanz über seine Freunde.
Über seine Freunde legte er Glanz,
doch alle Welten verfolgten ihn.
Als er sah, daß die Welten ihn verfolgten,
hob er seine Augen zum Lichtort empor.
Sie öffneten ihm das Tor des Lichtes,
hoben ihn empor und stützten ihn auf das Leben.
Das Leben stützte das Leben,
das Leben fand das Seinige,
das Seinige fand das Leben,
und meine Seele fand, was sie erhoffte.
Du warst siegreich, Mandā dHaijē,
und verhalfest allen deinen Freunden zum Siege.
Und das Leben ist siegreich. •

XXIII.

O du Mann der Verkündung, Erwählter,
der du aus der Welt erwählt wurdest,
deine Augen mögen dir leuchten, Guter,
den sie mit prächtigem Gewande bekleidet.

α) A, f. 20 b. β) A, f. 21 a. γ) B, p. 40. δ) A, f. 21 b.

a) A בראהמיא, C בראהמא, > B. b) C האזין; l. הזא. c) A עפתאלה, B פתאליא. d) B ואשכית. e) A בהיריא. f) AB דעתיבהארת. g) > A.

מן קאלאך ודראשאך הייא רביא   קאבלו לבותאך ותושביהתאך
ס——א

XXIV. [a]

ליא אזלית בהיר זידקא   דבאיילאך כולהון ראהמאך
כולהון ראהמאך באיילאך   ובאיין דמותאך[b] בינאתון
אנא עזלית[c] למיבאן בינתא   להיל[α] בגאוה דאלמא
באנתא ובאנאנתא   ותירצית בריש באנאנא
שתאליבא[d] שיתליא הייא   גובריא[β] כשיטיא ומהאימניא
אנא לבאנאי מפאקדאנאלה   לגאברא דנאטאר בינתא
אנא לבאנאי מפאקדאנאלה   דאינאך על שיתלאי תרוץ
אינאך תרוץ על[γ] שיתלאי   עדילמא נאימיא ושאכביא
ומינישיין טאביא דמפאקדיא

Auf deinen Ruf und deine Predigt hin hat das große Leben dein Gebet und deinen Lobpreis angenommen.

XXIV.

Wohin gehst du, Mann von erprobter Gerechtigkeit,
nach dem alle seine Freunde verlangen?
Alle deine Freunde verlangen nach dir
und wünschen deine Gestalt unter sich zu haben. —
Ich bin hingegangen, einen Bau aufzuführen
jenseits in der Welt.
Ich baute, ich erbaute ihn
und richtete ihn ganz oben auf der Wolke auf.
Ich pflanzte in ihm Pflanzen des Lebens,
wahrhafte, gläubige Männer.
Ich befehle meinem Erbauer[1],
dem Manne, der den Bau bewachet.
Ich befehle meinem Erbauer:
Richte deine Augen auf meine Pflanzen.
Auf meine Pflanzen deine Augen richte,
daß sie nicht schlafend daliegen
und die Guten vergessen, was ihnen befohlen.

α) A, f. 22 a.   β) B, p. 41.   γ) A, f. 22 b.

a) > C.   b) A דומותאך.   c) A דעזלית.   d) A שתיליבה.

1) Siehe oben p. 190 f.

גאברא לאלמא קראלה מן רישיה לרישיה דאלמא
גאברא לאלמא קראלה ואמאר
טובה למאן דבנאפשיה ניזדאהאר גאברא דמיזדאהאר בנאפשיה
לאיית דאכואתה באלמא
גובריא[α] דמאשריא הייא[β] מיסאף סאיפיא דאפכיא
האלין דאפכע סאיפיא ודמאשריא שארא מאשכיא
אשאר במארגנאיכון סובלויא לרידפא דאלמא
לרידפא דאלמא סובלויא בליבא כשיטא ומהאימנא
סגודולה[a] בתריצותא דעקום[γ] עהוילכון באהיד עדא
אהיד עדא וסימאכא מן אתרא דהשוך לאתאר נהור
והייא זאכין ס———א

XXV.[b]

מן יומא דפתא באבא רבא דהילבוניא

Der Mann rief der Welt zu,
von einem bis zum andern Ende der Welt.
Der Mann rief der Welt zu und sprach:
Heil dem, der auf sich selber acht gibt. Ein Mann, der auf sich selber acht gibt, hat nicht seinesgleichen in der Welt.
Die Männer[1]), die fest bleiben, leben,
doch vergehen, die sich abwenden.
Die sich abwenden, vergehen,
doch die fest bleiben, finden Festigkeit.
Haltet euch fest an euren Olivenstab
und ertraget die Verfolgung der Welt.
Der Welt Verfolgung ertraget
mit wahrhaftem, gläubigem Herzen.
Verehret mich in Gradheit,
damit ich mich hinstelle und euch ein Helfer sei,
ein Helfer und eine Stütze
aus dem Orte der Finsternis zum Orte des Lichtes.
Und das Leben ist siegreich.

XXV.

Am Tage, da sie das große Tor der Eier öffneten[2]),

α) A, f. 23 a. β) B, p. 42. γ) A, f. 23 b.

a) B סגידולה; l. סגודוליא. b) > C. Vgl. auch XLV.

1) Auch L, 5 ff.

2) Oder „da . . . geöffnet wurde“, siehe p. 6[1]. Das Ei ist in das Überweltliche übertragen und gilt als Behälter höherer Wesen und Dinge; aus dessen Tor kommen sie heraus. Vgl. Joh., S. 208[7].

עתאוזאף זיוא דמאלכא על עותריא יאקריא
אתאלון בותא ותושביהתא לגובריא [α] כשיטיא [β] ומהאימניא
האדיבה ומיתגאייבה ומאסקיא בותון ותושביהתון לאתאר נהור
ס——א

האלין תלאתא עניאניא ותלאתא דראשיא דיומא דתרין האבשאבא הינון
ס——א

XXVI.

בשומאיהון דהייא רביא
מראוראב נהורא שאניא
עתית מן בית הייא
עתית מאהו דאיתיתלאן
איתיתלכון דלאתימיתון [γ]
ולאניסתאכרא נישמאתכון
איתילכון ליום [δ] מותא הייא
וליומא נסיסא האדוא
איתילכון ניהותא
דמארגוש דאמאמיא ליתבה [a]
האדא האדא איתית [b] טאבא
לגאברא כשיטא מאהו דאיתיתלה

---

wuchs der Glanz des Königs über den teuren Uthras.
Gebet und Lobpreis kamen den wahrhaften, gläubigen Männern.
Sie freuen sich seiner, sind stolz auf ihn und lassen ihr Gebet
und ihre Lobpreisung zum Lichtort emporsteigen.
Diese drei Lieder und drei Hymnen sind für den Montag.

XXVI.

Im Namen des großen Lebens
sei verherrlicht das hehre Licht.
Du kamest aus dem Hause des Lebens,
du kamest, was brachtest du uns? —
Ich brachte euch, daß ihr nicht sterbet
und eure Seele nicht gehemmt werde.
Für den Tag des Todes brachte ich euch Leben,
für den trüben Tag Freude.
Ich brachte euch Sanftheit,
an der der Trubel der Völker nicht ist[1]). —
Dies, dies brachtest du, Guter;
was brachtest du dem wahrhaften Manne? —

α) B, p. 43. β) A, f. 24a. γ) A, f. 24b. δ) C, f. 52a.

a) So auch A. b) A אתית.

1) אמאמיא ist hier wie גויים gebraucht.

גאנזיבראי שאויתה ושאליטתה על כול[α] דעתליא
פוגדאמיא דכושטא[β] עהאבילה[a] דאיילבון ונאפיקבון
כד גאברא דצוביאנה לגיט
באייתון ואשכאתון בהיראי תום תיבון ותאשכון
באייתון ואשכאתון בהיראי אכואת דקאדמאייא בון
והייא זאכין ס——א

XXVII.

אתא[γ] אתא מאלכא דעותריא
אשגאנדא ראמא דאתא מן בית אבויא
אתא וקאבלא לבותאי ותושביהתאי
ואסקא בשלאם לאתאר נהור ס——א

XXVIII.

עתית[δ] מן בית טאביא עדילמא בקילומא עתית

Ich machte ihn zu meinem Schatzmeister[1])
und setzte ihn über alles ein, was ich habe.
Sprüche der Kušṭā gab ich ihm,
durch die er ein- und ausgehe,
wie ein Mann, der seinen Willen erreicht hat.
Ihr habt gesucht und gefunden, meine Auserwählten,
abermals werdet ihr suchen und finden.
Ihr habt gesucht und gefunden, meine Auserwählten,
wie die Früheren gesucht haben.
Und das Leben ist siegreich.

XXVII.

Komm, komm, König der Uthras,
hoher Bote, der aus dem Hause seines Vaters gekommen ist.
Komm, nimm mein Gebet und meine Lobpreisung in Empfang
und bring sie in Heil zum Lichtort empor.

XXVIII.

Du kamest[2]) aus dem Hause der Guten,
wenn du nur nicht in die Verwesung gekommen bist.

α) A, f. 25a. β) B, p. 44. γ) A, f. 25b. δ) C, f. 52b.

a) AB עהאבלה.

1) גאנזיברא bezeichnet auch den mandäischen Bischof.

2) Rūhā spricht zu dem Erlöser, vgl. p. 198, 6.

עדילמא עתית בקילומא — בסאינא וזיפא דהאזין אלמא[α]
עדילמא[β] עתית בקילומא — עדילמא באיניא לאמיתאהזית
הין למיתיא עתית — הין לעתיגלויא עתיגלית
אינאך איניא דשיקרא — ואינאי דיליא דכושטא
מיהשאך האשכיא איניא דשיקרא — ולאהאזילה לכושטא
עו באיית למיהזיא רוהא[γ] — עזיל לבית יאדאי הזיא[a]
בית יאדאי[b] דיאדיליא[c] — דאנא שרינא בינאתאיהון
ובליבאיהון דראהמאי — ובעוצראיהון דתארמידאי[d]
והייא זאכין ס——א

XXIX.

אתא אתא מאלכא דעותריא
אשגאנדא ראמא דאינאי מסאכיאלה

Wenn du nur nicht gekommen bist in die Verwesung,
in den Schmutz[1]) und Trug dieser Welt.
Wenn du nur nicht in die Verwesung gekommen bist,
wenn du nur nicht mit den Augen geschaut wirst. —
Wenn ich wirklich gekommen,
wenn ich in die Erscheinung getreten bin:
Deine Augen sind Augen der Lüge,
meine Augen sind Augen der Wahrheit.
Die Augen der Lüge verdunkeln
und schauen nicht die Wahrheit.
Wenn du sehen willst, Rūhā,
geh, siehe das Haus meiner Bekannten,
das Haus meiner Bekannten, die von mir wissen,
daß ich unter ihnen weile,
im Herzen meiner Freunde,
im Sinne meiner Jünger.
Und das Leben ist siegreich.

XXIX.

Komm, komm, König der Uthras,
hoher Bote, zu dem meine Augen emporschauen,

α) A, f. 26a. β) B, p. 45. γ) A, f. 26b.

a) C חזאי. b) C לבית יאדיא. c) A דיאדאליא. d) A דתארמידא.

1) Für סאינא lese ich סיאנא.

צות ושומא לקאלאי (α
ואסקא לבותאי ותושביהתאי (β לאתאר (γ נהור ס——א

XXX. a)

ריהא אתא מן אתרה   אתא שרארא מן דוכתה
ריהא אתא מן אתרה   אתא בגו באיתא שרא
קאריא ומהאיא מיתיא   מראנדיד ומאיתיא שאכביא (b
מאיארלין לנישמאתא (δ   דשיהא ושאויא לאתאר נהור
האדא האדא אבאד טאבא   ותראץ (c דהייא רושומא
עתכאנאף שיביאהיא   אזאל קאמלה על שאליטון
אמרילה
לאהזית אלאהא אליהון   דריהא מן אתרה אתא

---

horch und höre auf meinen Ruf
und bring mein Gebet und meine Lobpreisung zum Lichtort empor.

XXX.

Der Duft kam aus seiner Stätte,
die Wahrheit kam aus ihrem Orte,
der Duft kam aus seiner Stätte,
er kam und ließ sich im Hause nieder.
Er ruft und belebt die Toten,
er rüttelt auf und bringt her die Daliegenden[1]).
Er weckt die Seelen,
die eifrig und des Lichtortes wert sind.
Dies, dies tat der Gute
und richtete des Lebens Zeichen auf.
Die Planeten versammelten sich,
gingen hin und traten an ihren Herrscher heran.
Sie sprachen zu ihm:
„Hast du nicht, Alāhā Alihūn[2]), gesehen,
daß der Duft aus seiner Stätte gekommen ist?

α) A, f. 27 a.   β) C, f. 53 a.   γ) B, p. 46.   δ) A, f. 27 b.

a) > C.   b) B דמאיתיא ושאכביא.   c) A ותריץ.

1) Die Lesung in A verdient den Vorzug trotz des matten מאיתיא, denn sie gewährt eine bessere Parallele zum ersten Halbvers.

2) אליהון ist wohl nach שאליטון aus אליהין, אלאהין, das GR 185, 15 steht, entstellt, so daß es „Gott der Götter" bedeutet, vgl. Nöld., p. 65, 10; 305 unt. Die Schreibung אליהון hat überhand genommen und findet sich auch Oxf. Rolle G, Z. 211.

ריהא אתא מן אתרה   רהיש מאנא [α] מן דוכתה
קאריא ומהאיא [β] מיתיא   מראנדיד ומאיתיא שאכביא [a]
מאיארלין לנישמאתא   דשיהא ושאויא לאתאר נהור
האדרא האדרא אבאד טאבא   ותראץ דהייא [b] רושומא
אלאהא אליהון פיהתה לפומה   ולבנה [γ] בוכרה דנימארלון
אתון אתון בנאי ושיתלאי בוכראי   מינדאם דעמארלכון [c] שומא
עו מאשכיתון גאברא זאדיקא   סגודולה דרבא סיגודתא
הדא לדילה סגודולה   ותארתין לריהא דהייא דעלה שריא
הזון דהייא זאכין   והייא זיכיויא [δ] להאזין [d] אלמא
ס——א

XXXI. [e]

אתא אתא מאנדא דהייא   וטורא דהשוכא [ε] נינהאר

Der Duft kam aus seiner Stätte,
der Mānā regte sich aus seinem Orte.
Er ruft und belebt die Toten,
er rüttelt auf und bringt her die Daliegenden.
Er weckt die Seelen,
die eifrig und des Lichtortes wert sind.
Dies, dies tat der Gute
und richtete des Lebens Zeichen auf“.
Alāhā Alihūn öffnete den Mund
und sprach zu seinen Erstgeborenen:
„Kommet, kommet, meine Söhne, meine erstgeborenen Sprößlinge,
höret, was ich euch sage:
Wenn ihr einen gerechten Mann findet,
verneiget euch vor ihm in großer Verneigung.
Eine Verneigung vor ihm,
eine zweite vor dem Duft des Lebens, der auf ihm ruht“.
Sehet, das Leben ist siegreich,
das Leben besiegte diese Welt.

XXXI.

Komm, komm, Mandā dHaijē,
und der Finsterberg soll leuchten.

α) A, f. 28a. β) B, p. 47. γ) A, f. 28b. δ) A, f. 29a. ε) B, p. 48.

a) B מיתיא ושאכביא. b) A ותריץ הייא. c) A דאמאריכון. d) A להאזיא.
e) > C.

נינהאר טורא דהשוכא   ומיא תאהמיא ניריוזון

ס——א

האלין תלאתא עניאניא ותלאתא דראשיא דיומא דתלאתא האבשאבא הינון

ס——א

XXXII.

בשומאיהון דהייא רביא   מראוראב נהורא שאניא
קאלא[α] הוא בעשומיא   רימא הוא בית כוכביא
רוהא ושיביאהיא   הינון במאליא יאתביא
הינון יאתביא במאליא   לגאברא דמן תיביל שואר
לגאברא דשואר מן תיביל   ופראט בבאיתא פורטתא
פורטתא פראט[a] בבאיתא   ורמא בגאוה תיגרא[β]
תיגרא דרמא בגאוה   לדאר דאריא לאמישתריא

Leuchten soll der Finsterberg,
und das trübe Wasser soll prangen.

Diese drei Lieder und drei Hymnen sind für den Dienstag.

XXXII.

Im Namen des großen Lebens
sei verherrlicht das hehre Licht.
Eine Stimme war im Himmel,
ein Donner war im Hause der Sterne.
Rūhā und die Planeten
sitzen in Trauer da.
In Trauer sitzen sie da
um den Mann, der aus der Tibil entsprang.
Um den Mann, der aus der Tibil entsprang
und in das Haus einen Spalt schlug.
Einen Spalt schlug er in das Haus
und warf Streit hinein.
Der Streit, den er hineinwarf,
wird in aller Ewigkeit nicht geschlichtet.

α) A, f. 29b.   β) A, f. 30a.

a) A פראט.

עלא דאתיא מאנדא דהייא ותלאתא בהיריא מינה נאסביא [α]
מינה נאסביא תלאתא בהיריא ומאסיקלון לדאורא תאקנא
לאתרא דנאהור ותאקון קרעיא ומזאמנא נעשמאתכון [β]
ונישמאתא דאהאן טאביא והאלין אהואתאן [γ] דמהאימנא
זכית מאנדא דהייא טאבא דמקאיים [a] ראהמה
והייא זאכין ס—א

XXXIII.

קאלא דניבטא כאסיא דמאליל [b] מן תיביל ודראש
מאליל ודראש מן תיביל והייא רביא מן כיסיא עניויא
הייא רביא עניויא מן כיסיא ונצאב [δ] אשגאנדא ושאדארלה
אשגאנדא דנצאב ושאדארלה מכאביש האילאיהון דמארדיא
ס—א

Nur wenn Mandā d̲Haijē kommt
und die drei Auserwählten mit sich nimmt [1]).
Er nimmt die drei Auserwählten mit sich
und bringt sie zur lichten Wohnung empor.
Zum Orte, der leuchtend und licht ist,
sind eure Seelen gerufen und eingeladen,
sowie die Seelen unserer guten Brüder
und unserer gläubigen Schwestern.
Du warst siegreich, Mandā d̲Haijē,
Guter, der du deine Freunde festigst.
Und das Leben ist siegreich.

XXXIII.

Die Stimme des verborgenen Sprosses ist es,
der aus der Tibil sprach und predigte.
Er sprach und predigte aus der Tibil,
und das große Leben antwortete ihm aus der Verborgenheit.
Aus der Verborgenheit antwortete ihm das große Leben,
es schuf einen Boten und sandte ihn zu ihm.
Der Bote, den es schuf und zu ihm sandte,
tritt die Macht der Rebellen nieder.

α) B, p. 49. β) C, f. 53 b. γ) A, f. 30 b. δ) A, f. 31 a.

a) B דמקאיאם, A ומקאיאם. b) A ומאליל.

1) Hier und im folgenden Vers hat man נאסיב zu lesen.

XXXIV.

על [α] טור כארמלא סילקית   סלאקילאך טורא טור כארמלא
על טור כארמלא סילקית   ועסתכון [a] תריסאר גופנע [b] היזיון
גופניא מיהזיא דהיזיון   אנפיש [β] אופאיהון פארסיא
אנפיש פארסיא אופאיהון   ואנפיש טונאיהון [γ] לסימאדריא
לאעדון ולאפירשון   ולאניסבון לבאלון
לאעדון ולאפירשון   דמאן אנא ובר מאן אנא
אנא [c] גאברא דהיזיאן ופירשאן   לאתרא דהייא מיזלה
זכית מאנדא דהייא   וזאכית כולהון ראהמאך

ס---א

XXXV.

ביניא [δ] תרין טוריא   וביניא שכינאתא תלאת

XXXIV.

Zum Karmelberg [1]) stieg ich empor,
ich stieg empor zu dir, Berg, Karmelberg.
Zum Karmelberg stieg ich empor,
zwölf Weinstöcke schauten aus und erblickten mich.
Als die Weinstöcke mich erblickten,
breiteten sie ihr Laub in Fülle aus.
In Fülle breiteten sie ihr Laub aus,
machten reichlich ihre Früchte den Blüten. —
Sie bemerkten mich nicht, erkannten mich nicht
und kümmerten sich nicht um mich.
Sie bemerkten mich nicht, sie erkannten mich nicht,
wer ich bin und wessen Sohn ich bin.
Der Mann, der mich sah und erkannte,
erhält seinen Gang zum Orte des Lebens. —
Du warst siegreich, Mandā dHaijē,
und verhalfest allen deinen Freunden zum Siege.

XXXV.

Zwischen den zwei Bergen [2])
und zwischen den drei Škīnās,

α) B, p. 50.   β) A, f. 31 b.   γ) C, f. 54 a.   δ) A, f. 32 a.

a) B עצתאכון.   b) BC גופניא.   c) Wohl nur irrtümlich wiederholt.

1) Vgl. Joh., S. 94 [4].   2) Vgl. Joh., S. 189.

ביניא תרין טוריא יאואר בהירא שכינתא שכאן
שכינתא דשכאן יאואר בהיריא זידקא בגאוא [α] מיתקאימיא
מיתקאימיא בהיריא זידקא וסאלקיא האזילה לאתאר נהור
ס---א

XXXVI. *a*)

מאן [β] דניתיא ומאן דנימארליא מאן נאודאן ומאן נאפרישאן
מאן ניתיא ומאן דנימארליא עותריא למאהו דאמין
למאהו דאמין עותריא ולמאהו דאמין פאסימכיא
עותריא לזיוא דאמין ולנהורא דאמין פאסימכיא
מימא יאמין עותריא יאמין עותריא [γ] ולאמכאדבין
ניכאדבון שיביאהיא דמיסאף סאיפיא ליומא רבא דסוף
מישתאיין הייא וזאכין וזאכיא גאברא דאסגיא לכא
ס---א

---

zwischen den zwei Bergen
  gründete Jāwar der Auserwählte seine Škīnā.
In der Škīnā, die Jāwar gründete,
  erhalten die Männer von erprobter Gerechtigkeit Bestand.
Die Männer von erprobter Gerechtigkeit erhalten Bestand,
  steigen empor und schauen den Ort des Lichtes.

XXXVI.

Wer will kommen, wer mir sagen,
  wer will mir kundtun, wer mich belehren,
wer will kommen, wer mir sagen,
  welchem Dinge die Uthras gleichen?
Welchem Dinge gleichen die Uthras,
  welchem Dinge gleichen die Leuchten?
Die Uthras gleichen dem Glanze,
  dem Lichte gleichen die Leuchten.
Die Uthras schwören,
  die Uthras schwören und lügen nicht.
Die Planeten lügen,
  die am großen Tage des Endes ein Ende nehmen. —
Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich,
  und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.

α) B, p. 51. β) A, f. 32b. γ) A, f. 33a.

a) > C.

XXXVII. a)

מיתיא[α] דהיביל עותרא   כד שיתיל דמאסגיא לבית ראהמה
תארמידיא[β] דשימויא לקאלה   דאנוש עותרא סאגיא
סאגדיא ומשאבילון להייא רביא   מן ריש בריש ס——א
האלין תלאתא עניאניא ותלאתא דראשיא דיומא דארבא האבשאבא הינון
ס——א

XXXVIII.

בשומאיהון דהייא רביא   מראוראב נהורא שאניא
בזיוה דאב קאיימנא   ובתושביהתא[γ] דגאברא נאצבאי
בזיוה דאב קאיימנא   ותארצינאבה[b] בית תושלימא
ארקא בקאלאי זאהאת   ועשומיא בזיואי עזדראמביאת

XXXVII.

Das Kommen des Hibil-Uthra
ist wie das Šitils, der zum Hause seiner Freunde geht.
Als die Jünger die Stimme hörten
des Anōš, des großen Uthra,
verehrten und priesen sie das große Leben
über die Maßen.

Diese drei Lieder und drei Hymnen sind für den Mittwoch.

XXXVIII.

Im Namen des großen Lebens
sei verherrlicht das hehre Licht.
Ich stehe im Glanze meines Vaters da,
in der Lobpreisung des Mannes, meines Schöpfers.
Ich stehe im Glanze meines Vaters da,
bin im Hause der Vollendung aufgerichtet.
Die Erde zitterte ob meines Rufes,
der Himmel wankte ob meines Glanzes.

α) B, p. 52.   β) A, f. 33 b.   γ) A, f. 34 a; C, f. 54 b.

a) > C.   b) B ותאריצנאבה, C ותארצאבה; man erwartet ותריצנאבה.

מיבאש יאבשיא יאמאמיא   וזאביא בצאריא נאפליא
מותפאסוסיא[α] מיתפאסאסיא אקריא
    וגאבאריא דתיביל מיתנאנגריא[β]
טוריא דהאיזין ראמיא   כד תאתוריא מיתמאכאכיא
בישיא דזאקפיא אלאנפאי   עית גאברא דמנאנגארלון
לאו בהאילאי דיליא   הינעלא בהאילאיהון דהייא רורביא
מישתאיין הייא וזאכין   וזאכיא גאברא דאסגיא לכא
ס——א

XXXIX.

אנא[γ] בזיואי דאכיא נטירנא   ועותריא אהאי בנהורא כסין[a]
מן ערותון[b] ומן תושביהתון   דעותריא אהאי
אתיא צאותא דהייא   ושאריא עלאי
ס——א

Die Meere trocknen aus,
 die Flüsse verfallen in Wüstenei.
Die Burgen werden zerstört,
 die Gewalthaber der Tibil werden gezüchtigt.
Die Berge, die so gar hoch sind,
 knicken ein wie Brücken.
Die Bösen, die sich gegen mich erheben,
 für die gibt es einen Mann, der sie züchtigt;
nicht mit meiner Kraft,
 sondern mit der Kraft des gewaltigen Lebens. —
Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich,
 und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.

XXXIX.

Ich bin in meinem reinen Glanze verwahrt,
 und die Uthras, meine Brüder, sind im Lichte verborgen.
Von der Erleuchtung und dem Lobpreis
 der Uthras, meiner Brüder, her
kommt der Glanz des Lebens
 und legt sich auf mich.

α) B, p. 58.   β) A, f. 34b.   γ) A, f. 35a.
a) A כיסין.   b) A עירותון.

XL.

כד מאמליליא כאביריא באתרא סאגיא בית[α] תושלימא
סאגייא[a] וכאביריא שילמאי[β] ונידבאי נאצביא
נצאבונון לשילמאי ונידבאי ולנצאב זיוא עהאבונון באדיאוריא
כד מיסתמיך נצאב זיוא לעותריא[b] תושלימיא דנצאבלה
מאליל בקאלה ניהא ובהיריא אלאנפה נאפקיא
בהיריא נאפקיא אלאנפה ומן תושביהתה יאהיבלון
יאהיבלון[γ] מן תושביהתה ובהיריא בתיביל מיתקאימיא
מיתקאימיא בהיריא זידקא וסאלקיא[c] האזילה לאתאר נהור
מישתאיין הייא וזאכין וזאכיא גאברא דאסגיא לכא
ס——א

XL.

Wenn die Gewaltigen sprechen
am großen Orte, im Hause der Vollendung,
die Großen, Gewaltigen,
schaffen sie Šilmai und Nidbai.
Šilmai und Nidbai schufen sie
und gaben sie dem Nṣab-Zīwā als Helfer.
Als Nṣab-Zīwā sich stützte
auf die vollkommenen Uthras, die man ihm geschaffen,
sprach er mit seiner sanften Stimme,
und die Erwählten gehen ihm entgegen.
Entgegen gehen ihm die Erwählten,
und er gewährt ihnen von seinem Lobpreise.
Von seinem Lobpreise gewährt er ihnen,
und die Erwählten erhalten Bestand in der Tibil.
Die von erprobter Gerechtigkeit erhalten Bestand,
sie steigen empor und schauen den Lichtort. —
Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich,
und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.

α) B, p. 54; C, f. 55a. β) A, f. 35b. γ) A, f. 36a.

a) A סאגיא, durch das vorhergehende סאגיא beeinflußt. b) C על עותריא. c) A סאלקיא.

XLI.

אנא בזיואי דאכיא נטירנא   כד[a] כאביריא[α] בתושביהתאיהון
לבושאי[β] דנא בגו באיתא   בותאי ותושביהתאי לאתרא סאלקא
ס——א

XLII.[b]

אניא אנא לעמאת עזאל   ליבאי דכאיוב ניתאפא
ניתאפא[c] ליבאי דכאיוב   ותיפשאק נישמאת דמנאכריא
באתרא דנפעש נישתאילון   צאותאיהון[d] דהייא תישריא עלאי
תישריא[γ] על תארמידאי   דראדפינון[e] שובא בהאזין אלמא
מירדאף ראדפיא שובא   אלמיא[f] דראדפיא ולאכאשריא
שובא הינון ומאלכאיון   ליאקדאניא דנורא אזליא

XLI.

Ich bin in meinem reinen Glanze verwahrt,
gleich den Großen in ihrem Lobpreise.
Mein Gewand ging im Hause auf,
mein Gebet und mein Lobpreis steigen an ihren Ort empor.

XLII.

Ein Armer bin ich, wann soll ich hingehen,
daß mein schmerzend Herz Linderung finde?
Linderung finde mein schmerzend Herz,
Erleichterung meine weltfremde Seele.
Am Orte, an dem man reichlich ausgefragt wird,
ruhe der Glanz des Lebens auf mir.
Er ruhe auf meinen Jüngern [1]),
welche die Sieben in dieser Welt verfolgen.
Die Sieben verfolgen,
die Welten, die verfolgen und unrecht handeln.
Die Sieben, sie und ihr König
wandern in die Feuerbrände.

α) B, p. 55. β) A, f. 36 b. γ) A, f. 37 a.

a) A וכד. b) > C. c) A ניתאפאן. d) A וצאותאיהון. e) A דראדפונין. f) A אלמא.

1) Hier wie in dem verwandten Stücke LVI ist es die Einzelseele, die über ihre Verbannung in diese Welt klagt. Aber im ganzen mandäischen Schrifttum wird die Einzelseele mit dem ersten Manne, der gezwungen in die Welt gegangen ist, zusammengeworfen. Daher kann תארמידאי ursprünglich sein und braucht nicht zu תארמידיא abgeändert zn werden.

טאביא בהיריא כיניא ושאלמאניא   סאלקיא האזילה לאתאר נהור
מישתאיין הייא [α] וזאכין [β]   וזאכיא גאברא דאסגיא לכא
ס———א

XLIII. a)

אניא אנא ומידנינא
בהיר זידקא צות ושומא לקאלאי
אנאת אניא ובנאך ושיתלאך ותארמידאך
תיסאק תיהיזיה לאתאר נהור ס———א

האלין תלאתא עניאניא ותלאתא דראשיא דיומא דתאמשא האלבשאבא היתון ס———א

XLIV.

בשומאיהון [γ] דהייא רביא   מראוראב [δ] נהורא שאניא

Die Guten, Erwählten, Gerechten und Vollkommenen [1])
steigen empor und schauen den Lichtort. —
Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich,
und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.

XLIII.

Ein Armer bin ich, ein Unterwürfiger,
Mann von erprobter Gerechtigkeit, horch und höre auf meinen Ruf. —
Du Armer samt deinen Söhnen, Sprossen und Jüngern
wirst emporsteigen und den Lichtort schauen.

Diese drei Lieder und drei Hymnen sind für den Donnerstag.

XLIV. [2])

Im Namen des großen Lebens
sei verherrlicht das hehre Licht.

α) A, f. 37b. β) B, p. 56. γ) A, f. 38a. δ) C, f. 55b.

a) > C.

1) Eines der Wörter ist wohl zu streichen.
2) Vgl. Job., S. 123 ff.

על באבא דבית אמא	עמא במיריאי תיבגא
עמא תיבגא במיריאי	ושאיוליא תישאילא
מנא עתית בראת מיריאי	דאנפיך וארדא גאטפיא
אנפיך גאטפיא וארדא [α]	ואיניך מלעיא מן שינתון
איניך מן שינתון מלעיא	ולבית גביניך שאהארתא [β]
אמראלא	
הא תרין תלאתא יומיא	אהאי לבית אב שרון
אהאי שרון לבית אב	ודארשין דראשיא שאנייא [a]
על קאלאיון וקאל דראשאיון	דעותריא [γ] אהאי
	שינתא לאינאי לאתיא
לאשינתא אתיא לאינאי	ולאשאהארתא לבית גבינאי
לאשמית בראת מיריאי	דיאהוטאייא מאהו אמריא עליך

Am Tore des Volkshauses
stößt die Mutter auf Mirjai.
Die Mutter stößt auf Mirjai
und fragt sie aus:
„Woher kamst du, meine Tochter Mirjai,
deren Gesicht Rosen pflücket?
Dein Gesicht pflückt Rosen,
und deine Augen sind voll von Schlaf.
Von Schlaf sind deine Augen voll,
und über deiner Stirn liegt Schlummer“.
Darauf erwidert sie ihr:
„Ja, zwei, drei Tage sind es her,
da ließen sich meine Brüder im Hause meines Vaters nieder.
Im Hause meines Vaters ließen meine Brüder sich nieder
und tragen wundersame Hymnen vor.
Wegen ihrer Stimme und des Schalles der Hymnen
der Uthras, meiner Brüder,
kommt kein Schlaf über meine Augen [1]).
Nicht kommt über meine Augen Schlaf,
nicht Schlummer über meine Stirn“. —
„Hast du, meine Tochter Mirjai, nicht gehört,
was die Juden von dir sagen?

α) A, f. 38 b. β) B, p. 57. γ) A, f. 39 a.

a) A שאניא, C דשאנייא.

1) Ich möchte וקאל דראשאיון streichen, so daß
על קאלאיון דעותריא אהאי שינתא לאינאי לאתיא
als ein Vers herauskommt.

אמריא יאהוטאייא — דבראתיך גאברא ריהמאת
סנאתה ליאהאדותא[a] — ונאצארותא ריהמאת
סנאתה לבית[α] אמא[β] — וריהמאת באבא דמאשכנא
סנאתה לטוטיפתא — וריהמאת כליליא ראחיא
בשאפתא אבדא עבידאתא — ובהאבשאבא נאטרא[γ] עדא
אסליתה מיריאי לנימוסא! — דאסאר שובא בעוראשלאם
על אתרא כד קאימא מיריאי — אקאפרא בליגרא דארא[δ]
ואמרא
אקאפרא על פומאיהון דיאהוטאייא
וגיטמא על פומאיהון דכולהון כאהניא
סארקינא דאתותיא ראכשיא
על קאשישיא[b] דעתבא בעוראשלאם[c]
אנא דרהאמתה לאעסינייה — ודסנאיתה לאעריהמה

Die Juden sagen:
Deine Tochter hat Liebe zu einem Manne gefaßt.
Sie hat Haß gegen das Judentum
und Liebe zum Nāṣōräertum gefaßt.
Sie hat Haß gegen das Volkshaus
und Liebe zum Tore des Tempels gefaßt.
Sie hat Haß gegen die Ṭuṭiftā
und Liebe zu den prangenden Kränzen gefaßt.
Am Sabbat verrichtet sie Arbeiten,
am Sonntag hält sie ihre Hände still.
Mirjai hat das Gesetz verworfen,
das die Sieben in Jerusalem gebunden haben".
Wie Mirjai an ihrer Stelle steht,
tut sie Staub auf ihre Füße
und spricht:
„Staub in den Mund der Juden,
Asche in den Mund aller Priester.
Der Mist, der unter den Pferden liegt,
komme auf die Ältesten, die in Jerusalem sind.
Ich kann nicht hassen, den ich liebgewonnen,
nicht lieben, gegen den ich Haß gefasset.

α) A, f. 39 b. β) C, f. 56 a. γ) B, p. 58. δ) A, f. 40 a.

a) C ליאהודתא. b) Nach על קאשישא AC, לקאשישיא B. c) AC לעוראשלאם.

לבאר רהאמתה למאראי מאנדא[α] דהייא
דניקום ניהויליא באהיד עדא
אהיד עדא וסימאכא מן אתרא דהשוך לאתאר נהור
זכית מאנדא דהייא[β] וזאכית כולהון ראהמאך
והייא זאכען ס——א

XLV.[a]

מן יומא דפתא באבא רבא דהילבוניא
עתאווזאף[γ] זיוא[δ] דמאלכא על עותריא יאקריא
עותריא סגיד סיגודתא
והייא רביא קאבלו לבותון ותושביהתון
מן ריש בריש ס——א

XLVI.

לעמאת ניתיא מאראי מינאך מרומא זאכאיא
רישאי נישקול מן בורכאי וניכאפאר אינאי מן דימיהתא[ε]

Ja, ich habe meinen Herrn Mandā ḏHaijē liebgewonnen (und hoffe),
daß mir in ihm ein Helfer erstehen wird,
ein Helfer und eine Stütze
vom Orte der Finsternis zum Orte des Lichtes". —
Du warst siegreich, Mandā ḏHaijē,
und verhalfest allen deinen Freunden zum Siege.
Und das Leben ist siegreich.

XLV.

Am Tage, da sie das große Tor der Eier öffneten,
wuchs der Glanz des Königs über den teuren Uthras.
Die Uthras verneigten sich,
und das große Leben nahm ihr Gebet und ihren Lobpreis an in vollem Maße.

XLVI.

Wann wird mein Herr kommen
aus dir, sieghafte Höhe?
Daß er mein Haupt von meinen Knien emporhebe
und meine Augen von der Träne trockne.

α) A, f. 40 b. β) B, p. 59. γ) C, f. 56 b. δ) A, f. 41 a. ε) A, f. 41 b.

a) Vgl. auch XXV.

כאנפאי דמליא היזדיא   ענפיץ קודאמה רמיא
עקום ועשתאיילה מינדאם   דרידפון כולהון אלמיא
אנפיש אלמיא רידפון   ואהאי[α] בניא כושטא לאהאסריליא
אלמיא בבניא[a] ריגמון   ואהאי במיניליא שארגזון
עלא דאתיא מאראי   מינאך מרומא זאכאיא[β]
רישאי שקאל מן בורכאי   וכאפאר אינאי מן דימיהתא
כאנפאי דמליא היזדיא   ענפיץ קודאמה רמית
קאמית ושתאיילה מינדאם   דרידפון[γ] כולהון אלמיא
אנפיש אלמיא רידפון   ואהאי בניא כושטא לאהאסריליא
אלמיא בבניא[δ] [b] ריגמון   ואהאי במיניליא שארגזון
אמריא

Meine Tasche, die voll Schandtaten ist,
will ich vor ihm ausschütten.
Ich will hintreten und ihm den Umstand erzählen,
daß alle Welten mich verfolgt haben.
Gar sehr verfolgten die Welten mich,
und meine Brüder, die Söhne der Kušṭā, fehlen bei mir[1]).
Die Welten bewarfen mich mit Steinen,
und meine Brüder erzürnten mich durch Worte.
Doch da kam mein Herr
aus dir, sieghafte Höhe.
Mein Haupt hob er von meinen Knien empor
und trocknete meine Augen von der Träne.
Meine Tasche, die voll Schandtaten war,
schüttete ich vor ihm aus.
Ich trat hin und erzählte ihm den Umstand,
daß alle Welten mich verfolgt haben.
Gar sehr verfolgten die Welten mich,
und meine Brüder, die Söhne der Kušṭā, fehlen bei mir.
Die Welten bewarfen mich mit Steinen,
und meine Brüder erzürnten mich durch Worte.
Sie sprachen:

α) B, p. 60. β) A, f. 42 a. γ) C, f. 57 a. δ) A, f. 42 b.

a) C באבניא. b) Hier BC בבניא, A בביניא.

1) Ich streiche zweifelnd לא. Vielleicht ist im ל am Anfange das alte Präfix der 3. pers. m. erhalten und hat ursprünglich לאהסריליא oder ליהאסריליא „sie schädigen mich" dagestanden. Freilich erwartet man eher אהסריונאן oder האסרינאן.

עדילמא באכית בראת כושטא ודימיך בעומביך נאתראן
מידא יאדית עוהריך מיתראץ[a] תריץ[α] [b] כודכיך
ביניא שראגיא דנהורא נידאלון שראגיך וניניהרון
בזיבניך ועדאניך[β] סאק הוזיה לאתאר נהור
מישתאיין הייא וזאכין וזאכיא גאברא דאסגיא לכא
ס——א

XLVII.

עתריצתון[c] ועתקאיאמתון במינילאת שרארא דאתאלכון
מינילאת שרארא אתא[d] לטאביא ומאלאלא כשיטא למהאימניא
לאתרא[γ] דכולה הייא קרעיא ומזאמנא נישמאתכון
נישמאתא דאהאן טאביא והאלין אהואתאן דמהאימניא
ס——א

„Warum weinst du, meine Tochter Kušṭā,
und fließen dir die Tränen in den Busen?
Wohl kennst du deinen Weg,
fest aufgerichtet ist dein Wegstein.
Zwischen den Lampen des Lichtes
werden deine Lampen hochgezogen werden und leuchten.
Zu deiner Zeit und deinem Termin steig empor
und schaue den Lichtort". —
Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich,
und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.

XLVII.

Ihr wurdet aufgerichtet und gefestigt
durch das Wort der Wahrheit, das zu euch gekommen ist.
Das Wort der Wahrheit ist zu den Guten gekommen,
die wahrhafte Rede zu den Gläubigen.
An den Ort, der ganz Leben ist,
sind eure Seelen gerufen und geladen,
die Seelen unserer guten Brüder
und unserer gläubigen Schwestern.

α) B, p. 61. β) A, p. 43a. γ) A, f. 43b.

a) BC מיתריץ. b) A תריצא, B תריציא. c) Steht auch GL 91,11 ff. Siehe auch oben p. 165, XCIX. d) AB דאתא.

XLVIII.[a]

בידקא[α] עבדיק בתיביל   רימא בציהיון ראבתיא הוא
גאברא דבידקה לבידקא   לאמציא בהאילה דניסיכרה
הורינא[β] דהוא מינה   אזאל דסיליתא[b] הוא
שאדילה לסיליתה   על רורביא ועל דירדקיא
נוניא דמצון האילאיהון   פירדו לסיליתא ונפאק
נוניא דלאמצון האילאיהון   אתותיא אבארא שכיב
יומא דניסתכאר בידקא   יומא דמישתפין נאוריא[γ]
יומא דניסתכאר בידקא   אנאתון נוניא ליא תיזלון
יא דאכליא שאוטא ושולטאנא   ליומא דדינא מאהו תיבדון
יא דלאבשיא וארדא ושאראיא   לגאברא דמוזאניא מאהו[δ] תימרון

XLVIII.

Ein Spalt wurde in die Tibil gespalten,
 Donner war im großen Ṣion.
Der Mann, der den Spalt gespalten,
 vermochte ihn nicht wieder zu schließen.
Ein anderer, der mit ihm war,
 zog hin und griff nach dem Wurfnetz.
Er warf sein Wurfnetz aus
 über Groß und Klein.
Die Fische, die dem gewachsen waren,
 zerrissen das Wurfnetz und entkamen[1]).
Die Fische, die dem nicht gewachsen waren,
 blieben unter dem Blei liegen.
Am Tage, da der Spalt geschlossen wird,
 am Tage, da die Spiegel geglättet werden[2]),
am Tage, da der Spalt geschlossen wird,
 wo werdet ihr Fische hinziehen?
O die ihr von Geißel und Herrschermacht zehret,
 was werdet ihr am Gerichtstage anfangen?
O die ihr euch mit Rosenzeug und Seide kleidet,
 was werdet ihr dem Manne mit der Wage sagen?

α) B, p. 62.   β) A, f. 44 a.   γ) A, f. 41 b.   δ) B, p. 63.

a) > C.   b) A דסיליתה.

1) Vgl. Joh., S. 148[5].

2) Es bildet sich spiegelglattes Wasser?

מיקרא קרעיא קאליא   ומיהשאב השיביא מאמלאליא כולהון
אתיא הדא[α] קאלא   ומאפריש לקאליא כולהון
אתיא הדא מאמלא   ומאפריש על מאמלאליא כולהון
אתיא הדא גאברא   ומאפריש על האד האד
אנין דמשאבינין מאראן   האטאיאן והאובאן תישבוקלאן
תישבוקלאן האטאיאן והאובאן   דאסכילנין[β] בגאוה דאלמא
מן האילאיהון דזאדיקיא   ומן כושטאיהון דמהאימניא
מישתאיין[a] הייא זאכין   וזאכיא גאברא דאסגיא לכא
ס——א

XLIX.[b]

מאלאלית[γ] ודירשית בקאלאי
יאמאריא ראהמיא   יאמאריא בותא ותושביהתא

Die Stimmen sind ausgerufen
und alle Reden ausgerechnet[1]).
Eine Stimme kommt
und belehrt über alle Stimmen.
Eine Rede kommt
und belehrt über alle Reden.
Ein Mann kommt
und belehrt über jedes Einzelne.
Uns, die wir unsern Herrn preisen,
wirst du unsere Sünden und Vergehen erlassen.
Du wirst uns erlassen unsere Sünden und Vergehen,
die wir in der Welt begangen haben,
ob des Verdienstes der Gerechten,
ob der Wahrhaftigkeit der Gläubigen. —
Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich,
und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.

XLIX.

Ich sprach und predigte mit meiner Stimme:
O Herr des Gebetes,
o Herr der Bitte und des Lobpreises,

α) A, f. 45 a.   β) A, f. 45 b.   γ) B, p. 64.

a) > A.   b) > C.

1) Vgl. St. XVI.

צות ושומא [α] לקאלאי ואנאתון הייא רביא הוליא אדיאורא
ס——א

האלין תלאתא עניאניא ותלאתא דראשיא דיומא דראהאטיא הינוך ס——א

L.

בשומאיהון [β] דהייא רביא מראוראב נהורא שאניא
*אשאר קומליא יאדאי [a] אשאר קומליא ראהמאי
אשאר קומליא יאדאי כד עצטון [b] גלאלא בתיביביא
זיק ניזיל [γ] [c] וזיק ניתיא ראהמאי [d] לאתישאנון דפום
גובריא דמאשריא הייא מיסאף סאיפיא דאפכיא
האלין דאפכיא מאיתיא ודמאשריא [δ] שראדא מאשכיא

---

horch und höre auf meine Stimme,
und du, großes Leben, sei mir ein Helfer.
Diese drei Lieder und drei Hymnen sind für den Freitag.

L.

Im Namen des großen Lebens
sei verherrlicht das hehre Licht.
Bleibet fest und standhaft bei mir, meine Bekannten,
bleibet fest und standhaft bei mir, meine Freunde[1]),
bleibet fest und standhaft bei mir, meine Bekannten,
wie eine Steinsäule bei Stürmen.
Ein Sturmwind mag hinziehen, ein Sturmwind mag kommen,
meine Freunde, verändert nicht (die Rede) meines Mundes.
Die Männer[2]), die fest bleiben, leben,
ein Ende nehmen, die sich abwenden.
Die sich abwenden, sterben,
die fest bleiben, finden Festigkeit.

α) A, f. 46 a. β) C, f. 57 b. γ) A, f. 46 b. δ) B, p. 65.

a*) > AB. b) A עצטונא. c) BC ניזאל. d) In A doppelt.

1) Wie לאתישאנון in Z. 7 zeigt, ist eine Mehrzahl angesprochen, daher erwartet man קומליא.

2) Auch p. 195, 5 f.

אהאי בכושטא מאליל   ולא ביספיא דשיקרא תישיקרון
לאתידאמון לרומאנא   דמן לבאר אנפה ראוזיא
מן לבאר ראוזיא[α] אנפה   ומן גאוה קומאנא מליא
עדאמון ליאהביא[a] האמרא   דמליא האמרא אזמיוז
מן לבאר האספא וקירא   ומן גאוה האמרא אזמיוז
כאלוזא דהייא קאריא   עודנא דבהיראי שומאן[b]
מישתאיין הייא וזאכין   וזאכיא[β] גאברא דאסגיא לכא
ס——א

LI.

על[γ] כיפה דיארדנא רבא דהייא קאדמאייא
תריץ וקאיים גופנא שאניא
דכול[δ] יום[c] כול יומא
בותאי ותושביהתאי לקודאמה סאלקא ס——א

Meine Brüder! Redet in Wahrheit,
 lüget nicht mit Lippen der Lüge.
Gleichet nicht[1]) dem Granatapfel,
 dessen Gesicht außen pranget.
Außen pranget sein Gesicht,
 doch im Innern ist er voll Schimmel.
Gleichet den Weinkrügen,
 die voll Azmiuz-Wein sind[2]).
Außen sind sie Ton und Pech,
 innen enthalten sie Azmiuz-Wein.
Die Verkündung des Lebens ruft,
 Ohr meiner Auserwählten, höre mich. —
Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich,
 und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.

LI.

Am Ufer des großen Jordans des ersten Lebens
steht der wundersame Weinstock aufgerichtet,
vor den täglich, alltäglich
mein Gebet und meine Lobpreisung emporsteigen.

α) A, f. 92a. β) C, f. 58a. γ) A, f. 92b. δ) B, p. 66.

a) C ליאהדריא. b) BC שאמא. c) A יומא.

1) Vgl. auch GR 216, 1.

2) יאהביא eigentlich Gebende, Spendende. Für אזמיוז habe ich keine Erklärung. An Σάμιος ist kaum zu denken.

LII.

לטוריא אמארנאלון האיזין ריהאיכון באסים
האיזין באסים ריהאיכון אמריא וגאואיכון (a כולה זיוא מליא
גאברא (α דאדא בינאיאן כשאשא (b ומשאשא ליתבה
ליתבה כשאשא ומשאשא וליתבה צוריך דמו
גאברא דאדא בינאיאן מן ניצובתה בינאיאן שבאק
בשוליא ומינילאתא מלאגטילא בישיא לניצבתאיהון
לאבשוליא ומינילאתא ניציבתא דהייא (β מיתליגטא
הינעלא בכושטא והאימאנותא לגיטילא (c בהיריא לניצבתאיהון (γ
כול מאן דלאגיטלא לניצבתה (δ ואשאר ואסיק בהייא אסמכויא

LII.

Zu den Bergen spreche ich:
„Wie lieblich ist euer Duft!
Wie ist euer Duft lieblich,
euer ganzes Inneres voll Glanz!“
Darauf sprechen sie:
„An dem Manne, der zwischen uns durchgegangen ist,
ist kein Rücken und Rühren.
Nicht ist an ihm Rücken und Rühren,
nicht an ihm irgend ein Bedürfnis [1]).
Der Mann, der zwischen uns durchgegangen ist,
ließ von seiner Pflanzung unter uns zurück.
Durch Fragen und Worte
halten die Bösen ihre Pflanzung fest.
Nicht durch Fragen und Worte
wird die Pflanzung des Lebens festgehalten [2]),
sondern mit Wahrhaftigkeit und Glauben
halten die Erwählten an ihrer Pflanzung fest.
Einen jeden, der an seiner Pflanzung festhält und stand hält,
hebt man empor und stützt ihn auf das Leben.

α) A, f. 47a. β) A, f. 47b. γ) B, p. 67. δ) C, f. 58b.

a) AB ובנאואיכון. b) A כש־שא (nur hier). c) BC לאגט־לא.

1) Hier scheint צוריך in seinem ursprünglichen Sinne gebraucht zu sein, vgl. ZDMG LXI (1907), p. 694[1].

2) Vgl. Nöld., p. 184[1], 432[3].

דלאלאגיטלא לניצבתה ולאשאר עלא
מן תאם שרין[a] תיגרה
מן תאם תיגרה שרין[a] והאויא מנאתא דאלמא
והייא זאכיען[b] ס——א

LIII.

יא[α] ניבטא דנבאט מן גו תאנא
יא בותא ותושביהתא דאתאתאלאן מן אתאר נהור
ס——א

LIV.[c]

בשומאיהון דהייא רביא מראוראב נהורא שאניא
מיפאק שאפתא בר מאש[d] מעייל האבשאבא לטאב
מיפאק שאבתא[β] בר מאש אסגיא טאבא אתאלה לעתיא

Dem, der nicht an seiner Pflanzung festhält und bei ihr stand hält,
schlichtet man von dort her den Streit.
Seinen Streit schlichtet man von dort her,
und er wird ein Anteil der Welt.
Und das Leben ist siegreich.

LIII.

O Sproß, der aus dem Tannā emporsproß,
o Gebet und Lobpreis,
die uns aus dem Lichtort gekommen sind.

LIV.

Im Namen des großen Lebens
sei verherrlicht das hehre Licht.
Beim Ausgange des Sabbats am Abend,
beim Eintritt des Sonntags zum Guten[1]),
beim Ausgange des Sabbats am Abend,
ging der Gute hin und kam in das Sein.

α) A, f. 48a. β) A, f. 48b; B, p. 63.

a) Steht wohl für שארין; die ältere knappe Schreibung ist geblieben. b) C זאכין, B זאכען. c) > C. d) So A; in B nur בר.

1) Auch GL 101, 4.

ניסבה לכורסיא ראמא   ותירצה ורימיה בגאוה דעתיא
ניסבה לפינדור כושטא   דמליא פיסניא תושביהתא
בהדא זיבנא דראשיבה טאבא   תירא מרומא פתא
תנא דראשיבה טאבא [α]   כולהון בישיא טאביא הון
תלאת דראשיבה טאבא   כולהון תראנדאר וקאם
אתון שאכביא דשכיביא   אתון כשיליא דעתאכשאל
מו מאריות עלאואיכון קאשיא אמרילה   ומו שאוטאי ראמא ראזים עלאואיכון
בהאיאך אבון ברהייא [β]   לזיוא [γ] ונהורא דמינה עתית
לאמאריותאך עלאן קאשיא   ולאשאוטאך ראמא ראזים עלאן
הינעלא בישא הו בר בישא   דאלבה לפאגרא ואכשלה

Er nahm den hohen Thron,
richtete ihn auf und gründete ihn im Sein.
Er nahm die Zither der Kuštā,
die von Tönen[1]) des Lobpreises voll ist.
Ein Mal trug ich, Guter, mit ihr vor,
da öffnete sie die Tür der Himmelshöhe.
Zum zweiten Male trug ich, Guter, mit ihr vor,
da wurden alle Bösen zu Guten.
Zum dritten Male trug ich, Guter, mit ihr vor,
da rüttelten sich alle und erhoben sich.
Die Liegenden, die dalagen, kamen,
es kamen die Gestrauchelten, die gestrauchelt waren.
„Ist meine Herrschaft hart wider euch,
oder peinigt[2]) euch meine hohe Geißel?“
Darauf erwidern sie ihm:
„Bei deinem Leben, unser Vater, Sohn des Lebens,
beim Glanz und Licht, aus dem du gekommen bist,
nicht ist deine Herrschaft hart wider uns,
noch peinigt uns deine hohe Geißel.
Nein, der Böse, Sohn des Bösen, ist es,
der in den Körper eintrat und ihn zum Straucheln brachte.“

α) A, f. 49a.   β) A, f. 49b.   γ) B, p. 69.

1) Die Bedeutung ist nur nach dem Zusammenhange erraten, vgl. Nöld., p. 151³.

2) Auch רזם ist sonst im Aramäischen nicht zu belegen; der Sinn wird „peinigen, quälen“ oder ähnlich sein.

בהדא זיבנא קריתילה לבישא   דסיטאר מן יאדאי הויא
תנית אמארילה[α] לבישא   דסיטאר הויא מן ראהמאי
תילתית אמארילה לבישא   ולאעשיבקה
מיגטאל עגיטלה לבישא   וערימיה בסאופה דאלמא
בסאופה דאלמא ערימיה   דקרילה בעודנה ולאשמא
דקרילה ולאשמא בעודנה   האויתה באינה ולאהזא
האויתה ולאהזא[β] באינה   מיסאף[γ] סאייף ליומא רבא דסוף
אנין דמשאבינין מאראן   האטאיאן והאובאן תישבוקלאן
מישתאיין הייא וזאכין   וזאכיא גאברא דאסגיא לכא

ס——א

LV. a)

עתיגליא ואסגיא ואתא

Ein Mal rief ich dem Bösen zu:
„Halte dich abseits von meinen Bekannten“.
Zum zweiten Male rief ich dem Bösen zu:
„Halte dich abseits von meinen Freunden“.
Zum dritten Male rief ich dem Bösen zu
und will ihn nicht loslassen.
Ich werde den Bösen töten
und in das Ende der Welt werfen.
Werfen werde ich ihn in das Ende der Welt,
denn ich habe ihm ins Ohr gerufen, doch er wollte nicht hören. [1])
Ich habe ihm zugerufen, doch er wollte nicht hören mit dem Ohr,
ich habe ihm ins Auge gezeigt, doch er wollte nicht sehen.
Ich habe ihm gezeigt, doch er wollte nicht sehen mit dem Auge,
darum soll er am großen Tage des Endes ein Ende nehmen.
Uns, die wir unsern Herrn preisen,
wirst du unsere Sünden und Vergehen erlassen. —
Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich,
und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.

LV.

Es offenbarte sich, ging hin und kam

α) A, f. 50a. β) A, f. 50b. γ) B, p. 70.

a) > C.

1) Vgl. Joh., S. 175[4].

אנפיא יומא דיאקיר שומה[α]
עתגאלאלון ראזיא כאסייא[a] לעותריא
עתגאלאלאת ערותא ותושביהתא
דנאפשא וסאכא ליתלא
עותריא מיתינציבבה[b]
והאדין בזיוא שאניא מן ריש בריש ס——א

האלין תלאתא עניאניא ותלאתא דראשיא דיומא דשאפתא הינון ס——א

LVI.[c]

בשומאיהון דהייא רביא מראוראב[β] נהורא[γ] שאניא
אניא אנא דמן פיריא ומשאניא אנא דמן מראהקיא
אניא אנא דעניון הייא רביא ומשאניא דעותריא דנהורא שאניון

---

der Vorabend des Tages[1]) teuren Namens.
Die verborgenen Geheimnisse wurden den Uthras offenbart.
Erleuchtung und Lobpreis wurden offenbart,
ausgedehnt und endlos.
Die Uthras wurden durch ihn aufgerichtet
und freuen sich seines wundersamen Glanzes über die Maßen.

Diese drei Lieder und drei Hymnen sind für den Samstag.

LVI.

Im Namen des großen Lebens
sei verherrlicht das hehre Licht.
Ein Armer bin ich[2]), der aus den Früchten,
ein Weltfremder, der aus der Ferne kommt.
Ein Armer bin ich, den das ⟨große⟩ Leben erhörte[3]),
ein Weltfremder, den die Uthras ⟨des Lichtes[4]⟩ weltfremd machten.

α) A, f. 51 a. β) A, f. 51 b. γ) B, p. 71.

a) A כאסיא. b) Richtig wäre מיתניצביבה; in B entstellt. c) Die folgenden Stücke nur in A und B.

1) Vgl. Joh., S. 68[4]. 2) Vgl. auch Stück XLII.
3) Im Mandäischen ein Wortspiel (אניא — עניון).
4) Durch רביא und דנהורא wird der Vers überlang.

אתיון מן דור טאביא   הא בדור בישיא שרון
הא שרון בדור בישיא   דכולה בישותא מליא
כולה מליא בישותא [α]   ומליא נורא אכלא
לאצבית ולאצאבינא   דמידורבה [a] בדאורא באטלא
בהאילאי ובערותאי   דאריבה בדאורא באטלא
בערותאי ותושביהתאי   נאוכרית נאפשאי מינה מן אלמא
קאמית בינאתאיהון   כד יאלדא דליתלה אבא
כד יאלדא דאבא ליתלה   וכד [β] פירא דליתלה מונקא [γ]
קאל שובא שאמאנא [b]   דאנדומיא מדאנדמיא ואמריא [c]
מנא הוא [d] האיזין גבאר נוכראיא   דשותה לשותאן לאדאמיא
אנא לשותאיהון לאשימית   בזידא בישא עתימלון עלאי

Sie brachten mich aus dem Wohnsitze der Guten,
ach, in der Wohnung der Bösen ließen sie mich wohnen.
Ach, sie ließen mich wohnen in der Wohnung der Bösen,
die ganz voll Bosheit ist.
Sie ist ganz voll Bosheit,
voll verzehrenden Feuers.
Ich wollte nicht und will nicht
in der nichtigen Wohnung wohnen.
Mit meiner Kraft und meiner Erleuchtung
wohnte ich in der nichtigen Wohnung.
Mit meiner Erleuchtung und meinem Lobpreise
hielt ich mich fremd von der Welt.
Ich stand unter ihnen
wie ein Kind, das keinen Vater hat,
wie ein Kind, das nicht hat einen Vater,
wie eine Frucht, die keinen Pfleger hat.
Ich höre die Stimme der Sieben,
die tuscheln und sprechen:
„Woher ist dieser fremde Mann,
dessen Rede nicht unserer Rede gleicht?“
Ich hörte nicht auf ihre Rede,
da wurden sie voll bösen Zornes gegen mich.

α) A, f. 52 a.   β) A, f. 52 b.   γ) B, p. 72.

a) Imperfekt und Infinitiv sind hier zusammengeworfen; B hat למידאריבה. b) A שמאנא. c) Hier gehört wohl ואמריא in den Vers hinein, vgl. auch p. 226, 10. d) Fehlt in B, wohl mit Recht.

הייא דשימויא לקאלאי   שאדאר אלאנפאי פארואנקא
שאדארליא עותרא[α] ניהא   גאברא זריזא ומזארזא
דארישליא בקאלא דאכיא   כד דדארשיא עותריא בית תושלימא
ואמאר
לאתיהוק אניא ולאתיזהא   ולאתימאר דבאלהודאי אנא
עו[a] אמינטולאתאך אניא   האיזין[b] רקיהא עתינגיד
האיזין[b] עתינגיד רקיהא   ועצטאראר בגאוה כוכביא
עו[β] אמינטולאתאך אניא   האיזין מיאבאשתא הואת
האיזין הואת מיאבאשתא   ועתמיסיאת[c] מסותא וניפלאת במאי
אמינטולאתאך אתא[γ] שאמיש   אמינטולאתאך סירא עתיגליא
אמינטולאתאך אניא אתון שובא
והאלין תריסאר אסגון לכא

Das Leben, das meinen Ruf erhörte,
sandte mir einen Boten entgegen.
Es sandte mir einen sanften Uthra,
einen gerüsteten, wohlgerüsteten Mann.
Er predigt mir mit reiner Stimme,
wie die Uthras im Hause der Vollendung predigen.
Er spricht:
„Armer, sei ohne Angst und Furcht,
sage nicht: Ich stehe allein da.
Deinetwegen, Armer,
wurde dieses Firmament ausgespannt,
wurde ausgespannt dieses Firmament
und an ihm Sterne gebildet.
Deinetwegen, Armer,
ist dieses Festland geworden,
ist geworden dieses Festland,
bildete sich die Verdichtung und fiel ins Wasser.
Deinetwegen kam die Sonne,
deinetwegen offenbarte sich der Mond.
Deinetwegen, Armer, kamen die Sieben
und gingen diese Zwölf hierher.

α) A, f. 53a. β) A, f. 53b. γ) B, p. 73.

a) Wohl hier und in Z. 8 zu streichen. In B fehlen ZZ. 6, 7, und in Z. 8 fehlt עו. b) In A האזין mit darübergeschriebenem י. c) Aus ועתיאמסיאת A, ועתמיסית B.

אנאת[α] אניא ליאמינאך שריא זיוא
ולסמאלאך שרין פאסימכיא
אשאר קום באמאזורותאך[a] אלמא דכילאך שאלים
כד שאלימלאך כעלאך אנא בנאפשאי עתיא עלאך
עיאיתילאך עוצטליא דזיוא דאלמיא רגאגא שאיליא
עיאיתילאך טארטבונא טאבא דאכיא
דנפיש בנהורא דסאכא[β] ליתלה
עפארקאך מן בישיא עשאוזבאך מן האטיא
ועיאותבאך בשכינתאך באתרא נאקיא עשאוזבאך
קאל שובא שאמאנא דאנדומיא מדאנדמיא ואמריא[γ]
בריך דעתלה לאניא אבא ועתלה לפירא מונקא
לדילאן ליתלאן אבא ולאלפיראן עתלה מונקא[δ]
טובה למאן דהייא רביא יאדילה
ואילה למאן דהייא רביא לאיאדילה[b]

Du, Armer! Zu deiner Rechten ruht Glanz,
zu deiner Linken ruhen Leuchten.
Verharre standhaft in deiner Sicherung,
bis dein Maß vollendet ist.
Wenn dein Maß vollendet ist,
werde ich selber zu dir kommen.
Ich werde dir Gewänder des Glanzes bringen,
daß die Welten voll Gier nach ihnen verlangen(?).
Ich werde dir einen trefflichen, reinen Turban bringen,
reich an endlosem Licht.
Ich werde dich von den Bösen befreien,
von den Sündern erretten.
Ich werde dich in deiner Škīnā wohnen lassen,
am lauteren Orte dich erretten".
Ich höre die Stimme der Sieben,
die tuscheln und sprechen:
„Gesegnet sei, der dem Armen ein Vater,
der der Frucht ein Pfleger ist.
Wir haben keinen Vater,
unsere Frucht hat keinen Pfleger.
Heil dem, den das ⟨große⟩ Leben kennt,
wehe dem, den das ⟨große⟩ Leben nicht kennt.

α) A, f. 54a. β) A, f. 54b. γ) B, p. 74. δ) A, f. 55a.

a) B במאזא רותאך. Anscheinend vom St. אזר, doch eher aus במזארזותאך verderbt. b) Dieser Vers nach B; A hat טובה למאן דיאדאלה לחייא רביא ואילה

טובה למאן דיאדילה הייא רביא — דמנאוכאר נאפשיה מינה מן אלמא
מן אלמא דהוסראנא — דשיביאהיא בגאוה יאתביא
יאתביא לכארסאואתא דמירדא — ועבידאתא α) בשאוטא אבדיא
על דאהבא ועל כאספא — משאגשיא תיגרא ראמיבה
משאגשיא ראמיבה תיגרא — ואזליא בנורא באשליא
מיבשאל באשליא β) בישיא — ואודא גיותאיהון ומיסתאכרא
ואנא a) ושיתלאי ושורבאתאי — עסאק עהיזיה לאתאר נהור
לאתרא דלארבא γ) שאמשיא b) — ושראגיא דנהורא לאהאשכיא
לה להאנאתה אתרא דוכתא c) — דקריא ומזאמנא נישמאתכון
ונישמאתא דאהאן טאביא — והאלין אהואתאן דמהאימניא
מישתאיין הייא וזאכין — וזאכיא גאברא דאסגיא לכא

ס——א

Heil dem, den kennet das ⟨große⟩ Leben,
der sich der Welt entfremdet,
der Welt des Mangels,
in der die Planeten sitzen.
Sie sitzen auf Thronen der Auflehnung
und üben ihre Werke mit der Geißel.
Um Gold und Silber
sind sie beunruhigt und werfen Streit in die Welt.
Sie sind beunruhigt und werfen Streit in sie,
darum werden sie hingehen und im Feuer sieden.
Sieden werden die Bösen,
und ihre Pracht wird verloren gehen und gehemmt werden.
Doch ich mit meinen Sprossen und Sippen
werde emporsteigen und den Lichtort schauen,
den Ort, dessen Sonne nicht untergeht,
und dessen Lichtlampen nicht verdunkeln,
jenen Ort, die Stätte,
an die eure Seelen gerufen und geladen sind,
sowie die Seelen unserer guten Brüder
und unserer gläubigen Schwestern. —
Das Leben wird hochgehalten und ist siegreich,
und siegreich ist der Mann, der hierher gegangen ist.

α) A, f. 55 b. β) B, p. 75. γ) A, f. 56 a.

למאן דהייא רביא לאיאדאלה. Hier und im folgenden Verse ist wohl רביא zu streichen, auch מינה vor מן אלמא. a) Hier ist der Name des Betenden eingeschoben. b) So die Codd., vgl. auch Joh., S. 51[1]. c) דוכתא ist vielleicht zu streichen, vgl. auch XLVII.

LVII.

בשומאיהון דהייא רביא
עותריא[α] בגינזא האדין   ובגינזא מיתראורבין
האדין ונאהרין[β] עותריא   בערותא ותושביהתא
דאבהון נצאבלון   מן רורביא ס——א

LVIII.

בשומאיהון דהייא רביא
אנא לאך מאראי סאגראנאלאך   ואנא לאך מאראי משאבאנאלאך
נהורא בכושטא קראינאך   מאראי הזינאן ולאתאגזאר[a] עלאן
ס——א

LIX.

על[γ] ריש איאר רבא דהייא קאיימנא אנא יאהיא בר יאסמין ועל כאנא רבא דאסאואתא בותא בית ודנותא דנית מן האך[δ] מאנא רבא רישאיא ומן עוצאר עוצריא ומן ביהרון וכאנפעיל ומן נצאב

LVII.

Im Namen des großen Lebens.
Die Uthras freuen sich des Schatzes
und werden herrlich durch den Schatz.
Die Uthras freuen sich und leuchten
durch die Erleuchtung und Lobpreisung,
die ihr Vater ihnen geschaffen hat
von den Gewaltigen her.

LVIII.

Im Namen des großen Lebens.
Herr, ich verehre dich,
Herr, ich preise dich.
Licht, in Treue riefen wir nach dir,
Herr, blick auf uns und verdamme uns nicht.

LIX.

Oben auf dem großen Äther des Lebens stehe ich NN und auf | dem großen Behälter der Heilungen. Ich richtete eine Bitte und zeigte mich unterwürfig jenem großen, ersten Mānā, dem

---

α) A, f. 56 b.   β) B, p. 76.   γ) A, f. 57 a.   δ) B, p. 77.

a) A ולאתגזאר.

ואנאן נצאב ומן סאר וסארואן ומן תאר ותארואן[α] ומן עורופעיל ומארפעיל ומן ארספאן ראביא טאליא ומן יאואר תאתאגמור ומן האש ופראש עותרא דהו נצאב ואנאן נצאב ביהראם וראם רבא דהייא שומה דהו מקאביל בותא ותושביהתא ומאסיקלא לאתרא רבא דנהורא[β] ודאורא תאקנא הו ניקאבלא לבותא ותושביהתא דיליא יאהיא בר יאסמין ונאסקא[γ] לאתרא רבא דנהורא ולדאורא תאקנא בשכינתא דנאפשיה ניתירצא והארכתא ומומא לאנישאויבא ומשאבין הייא ס——א

LX.

על[δ] שומאך ארקא דנהורא ובאבא רבא דבית הייא בותא בית ודנותא דנית מן האך מאנא רבא רישאיא ומן האך[a] כאנא רבא קאדמאיא דעקארא דהו האש ופראש פרישאיא רבא קאדמאיא שומה דהיליתאן וזויהתאן דקאלה שאניא ושותה נוכראיתא[ε] דהו

Schatze der Schätze, Bihrūn und Kanfēl, Nṣab und Anan Nṣab, Sar und Sarwan, Tar und Tarwan, Urpēl und Marpēl, Arspan, dem jugendlichen Knaben, Jāwar Tatagmur, Haš-ufraš Uthra, dessen Name Nṣab und Anan-Nṣab, Bihrām und der große Rām des Lebens ist, der Gebet und Lobpreis in Empfang nimmt und zum | großen Lichtort und zur lichten Wohnung emporbringt. Er nehme mein des NN Gebet und Lobpreis in Empfang und bringe sie zum großen Lichtort und zur lichten Wohnung empor. Er richte sie in seiner eigenen Škīnā auf und schaffe an ihnen weder Schiefheit noch Fehler.

Und gepriesen sei das Leben.

LX.

Auf deinen Namen, Lichterde und große Pforte des Hauses des Lebens, betete ich | und zeigte ich mich unterwürfig jenem großen, ersten Mānā und jenem großen, ersten Kannā der Herrlichkeit, dessen Name Haš-ufraš der Hervorragende, Große, Erste ist, unsere Furcht[1]) und unsere Angst, dessen Stimme wundersam und dessen Rede außerweltlich ist. Er nimmt Ge-

α) A, f. 57b. β) A, f. 58a. γ) B, p. 78. δ) A, f. 58b. ε) A, f. 59a.

a) A האך. In älterer Zeit sahen ד und כ einander ganz ähnlich, so auch auf den Bleitafeln und Tonschalen.

1) Siehe oben, p. 182¹.

מקאביל בותא ותושביהתא ומאסיקלא לאתרא[α] רבא דנהורא ודאורא תאקנא הו ניקאבלא לבותאי ותושביהתאי דיליא יאהיא בר יאסמין ונאסקא לאתרא רבא דנהורא ולדאורא תאקנא ונאשלימא ליאואר רבא האזא הע בותא ותושביהתא דאתאתאלון לבהיריא זידקא לאלמא האזין[β] דכולה מאודאלא כול מאן דהאזא בותא ניביא שאביק האטאייא ניהוילה וכול גאברא נאצוראיא דבותא האזא ניביא ובראהמיא ניקום ושמהאתא[a] האלין בכושטא נאדכאר ניתיא[γ] נאטרא דנהורא ונישריא בבינתאי דיליא יאהיא בר יאסמין ואנא יאהיא בר יאסמין בהאזא בותא עביא ואשכא ועמאר ועשתמא ועדאן[δ] וזכיא אדינקיא האטאייא והאוביא עהויא באתרא רבא דנהורא ודאורא תאקנא ומשאבין הייא והייא זאכיען[b] ס——א

האלין תארתין באואתא דקאיאמתא דראהמיא קריא אבאתאר דראשא דיומא מן קודאם בריכיא ומשאביא הייא ראבתיא ס——א

---

bet und Lobpreis in Empfang und bringt sie zum großen Lichtort und zur glänzenden Wohnung empor. Er nehme auch mein des NN Gebet und Lobpreis in Empfang, bringe sie zum großen Lichtort und zur glänzenden Wohnung empor und übergebe sie dem großen Jāwar.

Dies ist das Gebet und die Lobpreisung, die für die Männer von erprobter Gerechtigkeit | in diese Welt, die ganz Geburt ist, gekommen ist. Einem jeden, der dieses Gebet verrichtet, wird ein Sündenerlasser zu teil werden.

Ein jeder Nāṣōräer, der dieses Gebet verrichtet, sich dem Gebete widmet und diese Namen in Wahrhaftigkeit nennt — dann wird ein Hüter des Lichtes kommen und wird in meinem des NN Baue Platz nehmen[1]). Und ich NN werde mit diesem Gebete suchen und finden, sagen und erhört werden, | meinen Prozeß führen und obsiegen und ohne Sünden und Vergehen dastehen am großen Lichtort und in der glänzenden Wohnung.

Gepriesen sei das Leben, das Leben ist siegreich.

Diese zwei Bitten der Festigung des Gebetes lies nach dem Hymnus des Tages vor dem großen „Gesegnet und gepriesen sei das Leben“ (= *Qol LXXI*).

α) B, p. 79. β) A, f. 59b. γ) B, p. 80. δ) A, f. 60a.

a) B ושומהאתא. b) B זאכעין.

1) Ursprünglich hat natürlich dagestanden, daß der Hüter in s e i n e m Baue Platz nehmen werde, aber der Betende hat Eile, seine eigene Person hineinzubringen.

האלין a) עניאניא ודראשיא וקאיאמתא דראהמיא דאנסית אנא אניא ודאניא אבדא α) דכולה האטאייא ומראדפא דרידפון שובא בנה דדאורא באטלא אנא אבדא אדאם זיהרון בר רבאי ביהראם שיתלאן-------------- דאנסא β) מן קולאסתא דאנסא היביל יאהיא בר סאם סאיויא דאנסא מן כדאב עדה דבאינאי בר זאכיא ועמה האיונא פת יאהיא דאנסון מן גינזא דשתכין לואתאיון מן טיב מאתא וראמויא בר עקאימאת ארדיכלא בגאוה הוא וראמויא אנסא מן אשגאנדא ואשגאנדא אנסא מן זאזאי דגאואזתא בר האוא ושומא דאבויא נאטאר וזאזאי אנסא מן שאפתא דהייא קאדמאייא והייא הדון לאלאם אלמיא והייא זאכין על פולהון עבאדיא ס--א

Dies sind die Lieder und Hymnen und die Festigung des Gebetes, die ich abgeschrieben habe, ich Armer und Elender, der Knecht, der ganz Sünden ist, der Verfolgte, den die Sieben, die Söhne der nichtigen Wohnung, verfolgten, ich, der Knecht Adam Zihrūn, Sohn des Rabbi Bihrām Šithlan[1]) . . . ., *die er abgeschrieben hat aus der Auslese (Qolastā), die Hibil Jahiā, Sohn des Sām Sājōjā, abgeschrieben hatte*[2]), *die dieser aus | dem Autograph des Bainai, Sohnes des Zakiā, und seiner Mutter Hajōnā, der Tochter des Jahiā, abgeschrieben hatte, die sie aus dem Thesaurus abgeschrieben hatten, der aus der Ortschaft Ṭīb bei ihnen niedergelegt war. Rāmōjā, Sohn der Eqaimath, hatte dort als Baumeister gewirkt. Rāmōjā hatte sie nach Ašgandā*[3]) *abgeschrieben und Ašgandā nach Zazai von Gauwaztā, dem Sohne der Hawwā, dessen Vater Nāṭar hieß. Zazai hatte sie aus dem Blatte des ersten Lebens abgeschrieben.*

Das Leben freut sich in aller Ewigkeit; das Leben ist siegreich über alle Werke.

α) A, f. 60b. β) A, f. 62a.

a) Dieses Stück steht nur in A.

1) Hier folgt eine lange Reihe von Abschreibern.

2) Siehe oben, p. 60, 120f.

3) Das Wort bezeichnet sonst die unterste Stufe des Priesterstandes (vgl. Peterm. II, p. 463), scheint aber hier ein Eigenname zu sein.

Zweites Buch.

בשומאיהון[α] דהייא רביא נינהארליא עוצראי ומאראי ומאדיהתאי דיליא יאהיא בר יאסמין בהאלין עניאניא דפאסוג דכד אזיל בהירא דאכיא ס——א

I.

בשומא[β] דהייא רביא
כנאף עותריא וכנאף שכינאתא
כורסיא ליאואר מאלכא דעותריא תראצלה
כורסיא תראצלה ליאואר מאלכא דעותריא
ותראצלה ברישיה כליליא ראוזיא
זיוה[γ] על עותריא ועל שכינאתא דנא
עותריא ושכינאתא דהיזיויא לזיוא דיאואר מאלכא דעותריא

Im Namen des großen Lebens leuchte mir mein Sinn, mein Wissen und meine Erkenntnis, mir NN, durch diese Responsionen „Als der Erwählte, Reine hinging“ 1).

I.

Im Namen des großen Lebens.
Es versammelten sich die Uthras, es versammelten sich die Škīnās,
sie errichteten einen Thron Jāwar, dem Könige der Uthras.
Jāwar, dem Könige der Uthras, errichteten sie einen Thron,
legten ihm auf das Haupt prangende Kränze.
Sein Glanz ging über den Uthras und Škīnās auf.
Als die Uthras und Škīnās den Glanz Jāwars, des Königs der Uthras, erblickten,

---

α) A, f. 62b. β) C, f. 2b; D, f. 2b. γ) A, f. 63a.

1) Diese Bezeichnung steht fälschlich hier, sie gehört zum **dritten** Buche.

כולהון לואתה כאנפיא
כולהון כאנפיא לואתה
וביאמינון דאכיא מאסימיא עלה
ומבארכילה בבירכתא ראבתיא
דעתיבריכבא יאואר מאלכא בשכינתה
והייא[α] זאכען ס——א

II.

בשומא דהייא רביא
ביומא דליבשיה[β] מאנדא דהייא ללבושיה
זיוה על אלמיא דנהורא דנא
זיוה עדנא על אלמיא דנהורא
ואלמיא דנהורא דהיזיויא לזיוה
כולהון לואתה כאנפיא

---

versammelten sich alle bei ihm.
Alle versammelten sich bei ihm
und legten ihre reine Rechte auf ihn[1]).
Sie segneten ihn mit dem großen Segen,
mit dem der König Jāwar in seiner Škīnā gesegnet wurde.
Und das Leben ist siegreich.

II.

Im Namen des großen Lebens.
Am Tage, da Mandā ḏHaijē sein Gewand anzog[2]),
ging sein Glanz über den Lichtwelten auf.
Über den Lichtwelten ging sein Glanz auf.
Als die Lichtwelten seinen Glanz erblickten,
versammelten sich alle bei ihm.

α) A, f. 63 b. β) D, f. 3 a.

1) Merkwürdig ist ביאמינון mit ב bei אסים. Es sieht so aus, als ob אסים על zum Begriffe „segnen“ erstarrt wäre.

2) Im Folgenden werden die einzelnen Stücke der sakralen Kleidung der Mandäer, des Rastā, durchgegangen, über die Siouffi, p. 121 ff. belehrt. Nach Siouffi, p. 107 zieht sie auch der Bräutigam am Hochzeitstage bei der Taufe an, und wahrscheinlich werden die Gebete bei dieser Gelegenheit gesprochen. Wie sonst wird das Geschehnis in die Urzeit verlegt und mit einem höheren Wesen in Verbindung gebracht. Die Segnung, die damals über die Gewänder gesprochen wurde, wird durch den Vortrag der Lieder, die das Ereignis erzählen, auf die in der Gegenwart angelegten Gewänder übertragen.

כולהון [α] כאנפיא לואתה
ופאהתיא [β] פומאיהון ומבארכילה למאנדא דהייא
ואמרילה
בריך זיואך דדניא למיא
כמא דנאהור זיואך
תינהאר דמותאך ולאתיהשוך
[אשקיה] ס——א

III.

בשומא דהייא רביא
ביומא דאסארלה הימיאנא למאנדא [γ] דהייא
זיוה על עותריא ועל שכינאתא דנא
עותריא ושכינאתא דהיזיויא לזיוה דמאנדא דהייא
כולהון מן זיוה סאר
כולהון [δ] סאר מן זיוה
וכולהון לואתה כאנפיא
כולהון כאנפעי [a] לואתה

Alle versammelten sich bei ihm,
öffneten ihren Mund, segneten Mandā ḏHaijē
und sprachen zu ihm:
„Gesegnet sei dein Glanz, der über dem Wasser aufgegangen ist.
Wie dein Glanz leuchtet,
leuchte deine Gestalt und verdunkle nicht“.
(Gieb ihm zu trinken).[1]

III.

Im Namen des großen Lebens.
Am Tage, da sie Mandā ḏHaijē den Gürtel umbanden,
ging sein Glanz über den Uthras und Škīnās auf.
Als die Uthras und Škīnās den Glanz des Mandā ḏHaijē erblickten,
erschraken[2]) sie alle vor seinem Glanze.
Alle erschraken vor seinem Glanze,
und alle versammelten sich bei ihm.
Alle versammelten sich bei ihm,

α) C, f. 3 a. β) A, f. 64 a. γ) A, f. 64 b. δ) D, f. 3 b.

a) CD כאנפיא.

1) D. h. dem Bräutigam. 2) Siehe oben, p. 126[1].

וביאמינון דאכיא מאסימיא [α] עלה
ומבארכילה למאנדא דהייא ואמרילה
בריכית אנאת אבון מאנדא דהייא
ובריך האזין הימיאנא דמיא דאסארלאך [β]
[אשקיה] ס——א

IV.

בשומא דהייא רביא
ביומא דנצאבלה כסויא למאנדא [γ] דהייא
זיוה על עותריא ועל שכינאתא דנא
עותריא ושכינאתא דהיזיויא לזיוה דמאנדא דהייא
כולהון לואתה כאנפיא
כולהון כאנפיא לואתה
וביאמינון דאכיא מאסימיא עלה
ומבארכילה למאנדא דהייא ואמרילה
בריכית [δ] אנאת אבון מאנדא דהייא
ובריך האזין כסויא דנצאבלאך

---

legten ihre reine Rechte auf ihn,
segneten Mandā d̲Haijē und sprachen zu ihm:
„Gesegnet seiest du, unser Vater Mandā d̲Haijē,
und gesegnet sei dieser Gürtel von Wasser, den man dir umgebunden hat“.
(Gieb ihm zu trinken).

IV.

Im Namen des großen Lebens.
Am Tage, da sie Mandā d̲Haijē die Hülle schufen,
ging sein Glanz über den Uthras und Škīnās auf.
Als die Uthras und Škīnās den Glanz des Mandā d̲Haijē erblickten,
versammelten sich alle bei ihm.
Alle versammelten sich bei ihm,
legten ihre reine Rechte auf ihn,
segneten Mandā d̲Haijē und sprachen zu ihm:
„Gesegnet seiest du, unser Vater Mandā d̲Haijē,
und gesegnet sei diese Hülle, die sie dir geschaffen haben.

α) A, f. 65 a. β) C, f. 3 b. γ) A, f. 65 b. δ) A, f. 66 a; D, f. 4 a.

כולהון[a] אלמיא דהאזילאך מן זיואך סאיריא[b]
[אשקיה] ס——א

V.

בשומא דהייא רביא
ביומא דנצאבלה שאמשעיל נאציפא למאנדא דהייא
תלאתמא[α] ושיתין אינאניאתא דזיוא בגאוה נבאטיאן
נבאטיאן[β] תלאתמא ושיתין אינאניאתא דזיוא
ועתאהזיא זיואיהין דאינאניאתא על יארדניא
יארדניא וזיואיהין דאינאניאתא נאהריא[c]
ומאנהירילון לכולהון אלמיא דנהורא מן[γ] ריש בריש
[אשקיה] ס——א

VI.

בשומא[δ] דהייא רביא
ביומא דתראצלה תאגא למאנדא דהייא
זיוה על הילבוניא דנא

Alle Welten, die dich erblicken, erschrecken vor deinem Glanze".
(Gieb ihm zu trinken).

V.

Im Namen des großen Lebens.
Am Tage, da sie die Stola Šamšēl [1]) dem Mandā ḏHaijē schufen,
sprudelten dreihundert sechzig Quellen des Glanzes an ihr empor.
Dreihundert sechzig Quellen des Glanzes sprudelten empor,
und der Glanz der Quellen zeigte sich über den Jordanen.
Die Jordane und der Glanz der Quellen leuchten
und erleuchten alle Lichtwelten über die Maßen.
(Gieb ihm zu trinken).

VI.

Im Namen des großen Lebens.
Am Tage, da sie dem Mandā ḏHaijē die Krone aufsetzten,
ging ihr Glanz über den Eiern [2]) auf.

α) A, f. 66b. β) C, f. 4a. γ) A, f. 67a. δ) D, f. 4b.

a) CD דכולהון. b) C סאר. c) D נאהרין.

1) Die im Kultus verwandten Gegenstände erhalten vielfach Namen, die so geformt sind wie bei himmlischen Wesen, siehe auch das vierte Buch. Besonders reich, ja überreich an solchen Namengebungen ist der römische Diwan.

2) Siehe oben, p. 197².

זיוה דנא על הילבוניא
והו מאלכא דהיזיה לזיוא דתאגה דמאנדא דהייא α)
ענפאץ מן כורסייה קאם
ענפאץ קאם מן כורסייה
ותלאתמא ושיתין אלפיא עותריא לואתה דמאלכא קאם
וביאמינון דאכיא מאסימיא עלה
ומבארכילה למאנדא דהייא ואמרילה
בריכית β) אנאת אבון מאנדא דהייא
ובריך האזין תאגא דתראצלאך
כולהון a) אלמיא נאהריבה מן ריש בריש
[אשקיה] ס——א

VII.

בשומא דהייא רביא
ביומא דנצאבלה γ) נצאב שארואלא למאנדא דהייא
זיוה δ) על הילבוניא דנא
זיוה דנא על הילבוניא

Über den Eiern ging ihr Glanz auf.
Als der König den Glanz der Krone des Mandā d̲Haijē erblickte,
sprang er auf und erhob sich von seinem Throne.
Er sprang auf und erhob sich von seinem Throne,
und 360 000 Uthras stellten sich beim König auf.
Sie legten ihre reine Rechte auf ihn,
segneten Mandā d̲Haijē und sprachen zu ihm:
„Gesegnet seiest du, unser Vater Mandā d̲Haijē,
und gesegnet sei diese Krone, die sie dir aufgesetzt haben.
Alle Welten leuchten durch sie über die Maßen“.
(Gieb ihm zu trinken).

VII.

Im Namen des großen Lebens.
Am Tage, da sie das Beinkleid Nṣab dem Mandā d̲Haijē schufen,
ging sein Glanz über den Eiern auf.
Über den Eiern ging sein Glanz auf.

α) A, f. 67b. β) A, f. 68a. γ) D, f. 5a. δ) A, f. 68b.

a) C דכולהון.

ניטופיאתא דהיזוויא לזיוה דמאנדא דהייא
אמראן להדאדיא
מנא האזין[a] זיוא דדניא עלאואיאן
ואמארלין טאליא דעל קודאמאיין קאיים
האזין זיוה דנצאב שארואלא דמאנדא[α] דהייא
וניטופיאתא כולהין על נגאריא[b] קאימאן
ומבארכילה[c] למאנדא דהייא ואמרילה
בריכית אנאת אבון מאנדא דהייא
ובריך מאן דהאלין[d] לבושיא נצאבלאך
דהאיזין[β] זיואיהון נפעש
[אשקיה] ס——א

VIII.

בשומא[γ] דהייא רביא
ביומא דנצאבלה[δ] מארגנא למאנדא דהייא
זיוה ליארדנא דנא
הו יארדנא דהיזיה לזיוה דמארגנא דמאנדא דהייא

Als die Frauen[1]) den Glanz des Mandā ḏHaijē erblickten,
sprachen sie zu einander:
„Woher kommt dieser Glanz, der über uns aufgegangen ist?"
Darauf erwiderte ihnen der Jüngling, der vor ihnen stand:
„Dieser Glanz kommt vom Beinkleid Nṣab des Mandā ḏHaijē".
Alle Frauen stehen auf den Dächern,
segnen Mandā ḏHaijē und sprechen zu ihm:
„Gesegnet seiest du, unser Vater Mandā ḏHaijē,
und gesegnet sei, der dir diese Gewänder geschaffen,
deren Glanz so reich ist".
(Gieb ihm zu trinken).

VIII.

Im Namen des großen Lebens.
Am Tage, da sie den Olivenstab dem Mandā ḏHaijē schufen,
ging sein Glanz über dem Jordan auf.
Als der Jordan den Glanz des Stabes des Mandā ḏHaijē erblickte,

---

α) A, f. 69 a. β) C, f. 4 b. γ) A, f. 69 b. δ) D, f. 5 b.

a) A האריך. b) CD ענגאריא. c) D ומבארכאלה. d) A דהאזין.

1) Vgl. *Uthra*, p. 539³.

סהאק והדיבה[a] בזיוה דמאנדא דהייא ואמארלה
כמא דנאפוש[b] יארדנאך
[α]מיתקאימיא פיריא ועמביא ועלאניא דעלה
נינפוש זיואך וניתנאטאר שירשאך מן ריש בריש
[אשקיה]   ס——א

האלין עניאניא דמארגנא ותאגא תארתינון קאריא על תארמידא[c] דשאריא מאסיקתא ועל הידוכתא ודרוש האניך דראשיא ס——א

IX.

בשומא דהייא רביא
מן אסא ומן מארמאהוז כלילא גידלית
ובר[β]ישיה דיאואר מאלכא דעותריא תירצית

---

hüpfte er und freute sich des Glanzes des Mandā dHaijē und sprach zu ihm:
„Wie dein Jordan reich ist,
so sollen die Früchte, Trauben und Bäume an ihm beständig sein.
Dein Glanz sei reich, und deine Wurzel werde bewahrt in vollkommener Weise“.
(Gieb ihm zu trinken).

Diese Lieder für den Olivenstab und die Krone liest man beide über den Priester, der die Messe abhält, und über die Braut; trage auch jene Hymnen vor[1]).

IX.

Im Namen des großen Lebens.
Von Myrte und Origanum wand ich einen Kranz
und legte ihn Jāwar, dem Könige der Uthras, auf das Haupt.

α) A, f. 70 a. β) C, f. 5 a.

a) AC והדאבה. b) A דנאפש. c) AC לתארמידא.

1) Der Olivenstab und die „Krone“ werden nur vom Priester getragen, daher werden die betr. Stücke nur rezitiert, wenn der Bräutigam ein Priester ist. — Zum Ausdruck שאריא מאסיקתא siehe die Einleitung. האניך bedeutet „jene“. Die Schlußbemerkung kann sich danach nicht auf die folgenden Stücke beziehen, die außerdem als עניאניא bezeichnet werden. Gemeint sind wohl andere Hymnen.

ואמארנאלה
הדיא [α] יאואר הדיא הדיבה בכלילאך ראוזא
הדיא יאואר הדיא הדיבא [β] באנאנא דזיוא דנצאבלאך
הדיא יאואר הדיא הדיבא במאלכותא דעהאבלאך
הדיא יאואר הדיא הדיבון ביארדניא דנגארלאך
הדיא יאואר הדיא
הדיבא בשארהאת אנאנא [γ] דזיוא דנצאבלאך
דטאיסא וראדיא ביארדנאך מן ריש בריש ס——א

X.

בשומא דהייא רביא
האזין מאן מן עותריא
דכלילא דרביא ברישיה סאמלה
כלילא סאמלה דרביא ברישיה
ותאנאניא וניטופיאתא בטולא [δ] דכלילה ביהראדיא מיתכארכיא

Ich sprach zu ihm:
Freue dich, Jāwar, freue dich,
freue dich deines prangenden Kranzes.
Freue dich, Jāwar, freue dich,
freue dich der Wolke des Glanzes, die man dir geschaffen.
Freue dich, Jāwar, freue dich,
freue dich des Königtums, das man dir verliehen.
Freue dich, Jāwar, freue dich,
freue dich der Jordane, die man dir hingezogen.
Freue dich, Jāwar, freue dich,
freue dich der Glanzwolke Šarhath, die man dir geschaffen,
die in deinen Jordanen hinzieht und wandelt
gar herrlich.

X.

Im Namen des großen Lebens.
Wer ist dieser von den Uthras,
dem man den Kranz des großen (Lebens) auf das Haupt gelegt?
Den Kranz des großen (Lebens) legte man ihm auf das Haupt,
und die Tannās und Frauen umarmen einander im Schatten seines Kranzes.

α) A, f. 70b. β) D, f. 6a. γ) A, f. 71a. δ) A, f. 71b.

מיתכארכיא בטולא דכלילה ביהדאריא
וביאמינון[a] דאכיא מאסימיא עלה
ומבארכילה בבירכתא ראבתיא[α]
דעתיבריכבא[β] יאואר זיוא באתאר נהור
ס——א

XI.

אבון רישא בתארואן שאויוך ומאלאלא עהאבלאך[γ] באתאר נהור
יאואר תראצלאך תאגא דעותריא בזיוה נאהריא
עותריא נאהריא בזיוה ושיביאהיא מינה מישתארהזיא
ס——א

XII.

אבון עהאבלאך פאראכשאר[b] דאכיא
ופאקארתא דרביא פאקיד עלאך
עהאבלאך דראבשא[δ] דזיוא
דבגאוה מינהריא אלמיא דנהורא כולהון

Im Schatten seines Kranzes umarmen sie einander,
sie legen ihre reine Rechte auf ihn
und segnen ihn mit dem großen Segen,
mit dem Jāwar-Zīwā am Lichtort gesegnet wurde.

XI.

Unser Vater! Sie machten dich zum Haupte über Tarwan
und verliehen dir das Wort am Lichtort.
Jāwar setzte dir die Krone auf,
durch deren Glanz die Uthras leuchten.
Die Uthras leuchten durch ihren Glanz,
und die Planeten erschrecken vor ihr.

XII.

Unser Vater! Sie verliehen dir die reine Herrschaft
und den Befehl, den das große (Leben) dir anvertraut hat.
Sie verliehen dir das Banner des Glanzes,
durch das alle Lichtwelten leuchten.

α) D, f. 6b. β) C, f. 5b. γ) A, f. 72a. δ) A, f. 72b.

a) A ביאמינן. b) A פאראך שאר.

עהאבלאך מארגנא דמיא הייא
גאואזא דמיתכאבשיבה כולהון מארדיא[α]
ס——א

XIII.

מאן שיהלאך מאלכא האדתא
דהאלין כולהון עבידאתא מינאך[β] האויאן
אנהארתא לארקא דאיאר
ותאקינתא[γ] לתיביל כולא מן ריש בריש
ס——א

XIV.

מאן שיהלאך מאלכא האדתא
דבסאכא דרביא יאתבית
אמסאיתה למיסיא רבא
ואנהארת ותאקינת עותריא בשכינאתון[δ] מן ריש בריש
ס——א

XV.

אבון שיהלון זיוא בתאגה האדיא

Sie verliehen dir den Olivenstab lebenden Wassers,
den Stock, durch den alle Rebellen niedergeschlagen werden.

XIII.

Wer hat dich, neuer König, gesandt,
von dem alle diese Werke ausgehen?
Du erleuchtetest die Erde des Äthers
und erhelltest die ganze Tibil über die Maßen.

XIV.

Wer hat dich, neuer König, gesandt,
der du im Bereiche des großen (Lebens) sitzest?
Du dichtetest die große Verdichtung,
erleuchtetest und erhelltest die Uthras in ihren Škīnās über die Maßen.

XV.

Unser Vater Šihlūn-Zīwā freut sich seiner Krone,

α) D, f. 7a. β) A, f. 73a. γ) C, f. 6a. δ) A, f. 73b.

וכאביריא האדיא במאמלאלון
האדיא וראוזיא שכינאת כאביריא
במאלכא יאואר זיוא דנצאבלון
ס——א

XVI.

אבון [α] כלילאך נינאטרונאך [β]
וצאותאיהון דהייא רביא תישריא עלאך
נינהירולאך [a] אינאך טאבא
דבריש לאופא דהייא אסגית לכא
ס——א

XVII.

אבון כלילאך מן רואז גופנא
וגאברא גאדלה מן אתאר נהור [γ]
אבון ניבסום [b] ריהה דכלילאך
אכואת [δ] אנוש עותרא סאגיא בשכינתה
ס——א

---

und die Großen freuen sich ihres Wortes.
Die Škīnās der Großen freuen sich und prangen
durch den König Jāwar-Zīwā, der sie geschaffen.

XVI.

Unser Vater! Mögen sie dir deinen Kranz bewahren,
und der Schmuck des großen Lebens ruhe auf dir.
Mögen dir deine Augen leuchten, Guter,
der du an der Spitze der Gemeinschaft des Lebens hierher gegangen bist [1]).

XVII.

Unser Vater! Dein Kranz ist vom Weinstock Rwaz,
der Mann, sein Winder, ist aus dem Lichtorte.
Unser Vater! Lieblich sei der Duft deines Kranzes,
gleich Anōš, dem großen Uthra, in seiner Škīnā.

α) A, f. 74a. β) D, f. 7b. γ) A, f. 74b. δ) C, f. 6b.

a) C נינהארלאך, D נהארולאך. b) C ניבסים.

1) Vgl. p. 13³.

XVIII.

שאתיל שיתליא שותלה ונגאריל כליליא גודלה
ומתאקנאנין דזאכואתא תאקנה להידויא פלאן ואסקה לריש
ס——א

XIX.

זוטאנאלון[α][a] לעותריא ומיאנקאנאלון לפאסימכיא
ראבנא וראבאליא נאפשאי[b] דשתית מיא מן פום פראש
ס——א

XX.

ניגאטרונאך[β] נאטריא דאכייא[c]
וניתגאדאל שירשאך וניסאק לריש
ניתאקנולאך עבידאתאך
ותיסאק תיהיזיה[γ] לאתרא סאגיא בית תושלימא
והייא זאכין ס——א

XVIII.

Pflanzer der Pflanzen, pflanze ihn,
Winder der Kränze, winde ihn (den Kranz),
Festiger der Siege[1]), festige ihn
für den Bräutigam NN und laß ihn herrlich gedeihen.

XIX.

Klein bin ich unter den Uthras,
ein Säugling bin ich unter den Leuchten,
doch bin ich groß, und groß ist mir meine Seele,
da ich Wasser getrunken aus der Mündung des Euphrats.

XX.

Die reinen Hüter mögen dich behüten,
deine Wurzel mag sich emporwinden und prächtig gedeihen.
Deine Werke sollen dir wohl geordnet werden,
und du steig empor und schaue den großen Ort, das Haus der Vollendung.
Und das Leben ist siegreich.

α) A, f. 75a. β) D, f. 8a. γ) A, f. 75b.

a) D זוטנאלון. b) A דנאפשאי. γ) AC דאכיא.

1) זאכואתא steht oft mit כלילא zusammen, vgl. Joh., S. 2.

האלין עניאניא ראמילה לתארמידא דשאריא מאסיקתא ולהידוכתיא

XXI.

יאתאלאי[α][a] זיוא שראגיא דזיוא תליבה
יאתאלאי[b] זיוא שאמוכטיא[c] דנהורא תליבה
ס——א

XXII.[d]

האזין זיוא דמאנו
האזין נהורא דמאנו
האזין תוקנא דמאנו
דנפיש וסאכא ליתלה.
ס——א

XXIII.

האזין זיוה דהיביל

Diese Lieder trägt man über den Priester vor, der die Messe abhält, und über die Braut.

XXI.

O der du Glanz aufhängest,
hänge daran Lampen des Glanzes.
O der du Glanz aufhängest,
hänge daran Kerzen des Lichtes.

XXII.

Wessen Glanz ist dies?
Wessen Licht ist dies?
Wessen Helligkeit ist dies,
die ausgedehnt und endlos ist?

XXIII.

Dies ist der Glanz des Hibil,

α) C, f. 7b; D, f. 11a; E, f. 130b.

a) CE יאתאליא. b) CDE יאתאליא. c) C שימוכתיא, D שמוכטיא, E שימוכטיא. d) > AE.

האזין נהורה דשיתיל
האזין[α] תוקנה דאנוש עותרא סאגיא
דנפיש וסאכא ליתלה
ס——א

XXIV.[a]

זיוא דהיביל יאייא[b]
ונהורא דשיתיל[β] נאהור
ותוקנא[c] דאנוש עותרא סאגיא
דנפיש וסאכא ליתלה
ס——א

XXV.

יאתאלאי[d] זיוא שראגיא דזיוא תליבה
יאתאלאי[d] זיוא שאמוכטיא[e] דנהורא תליבה
ס——א

---

dies ist das Licht des Šitil,
dies ist die Helligkeit des Anōš, des großen Uthra,
die ausgedehnt und endlos ist.

XXIV.

Der Glanz des Hibil ist schön,
das Licht des Šitil leuchtet,
die Helligkeit des Anōš, des großen Uthra,
ist ausgedehnt[1]) und endlos.

XXV.

O der du Glanz aufhängest,
hänge daran Lampen des Glanzes.
O der du Glanz aufhängest,
hänge daran Kerzen des Lichtes.

α) A, f. 76 a. β) C, f. 8 a.

a) > AE. b) C יאייע. c) D תוקנא. d) CDE יא תאליא.
e) C שמוכתיא, DE שימוכטיא.

1) Hier ist wohl נפיש zu lesen.

XXVI. a)

האזין בינתא דמאנו   האזין דמאנו בינתא
האזין בינתא α) דמאנו   דהאזין ריהה באסים
האזין באסים ריהה   ועלאניא טאביא שריבה
ס——א

XXVII.

האזין בינתא דיאואר   האזין דיאואר בינתא
האזין בינתא דיאואר β)   דהאיזין ריהה באסים
האיזין באסים ריהה   ועלאניא טאביא שריבה
ס——א

XXVIII. a)

בסום ריהאיון דעלאניא   בריהא דיאואר דעלאואיהון b) שריא
בסום ריהאיון דעלאניא   בריהא דמאנדא דהייא דעלאואיון שריא
ס——א

XXVI.

Wessen ist dieser Bau,
dieser Bau ist wessen?
Wessen ist dieser Bau,
dessen Duft so lieblich ist?
So lieblich ist sein Duft,
und treffliche Bäume haben ihren Stand in ihm.

XXVII.

Dies ist der Bau des Jāwar,
dies ist des Jāwar Bau.
Dies ist der Bau des Jāwar,
dessen Duft so lieblich ist.
So lieblich ist sein Duft,
und treffliche Bäume haben ihren Stand in ihm.

XXVIII.

Lieblich ist der Bäume Duft,
durch den Duft des Jāwar, der auf ihnen ruht.
Lieblich ist der Bäume Duft,
durch den Duft des Mandā dHaijē, der auf ihnen ruht.

α) D, f. 11b. β) A, f. 76b.
a) > AE. b) D דבריהא דיאואר עלאואיהון.

XXIX.

יאתאלאי[α] [a] זיוא   שראגיא דזיוא תליבה
יאתאלאי[a] זיוא   שאמוכטיא[b] דנהורא תליבה
ס——א

XXX.[c]

שאדרויא להיביל זיוא
למאיתילון[d] פארשיגנא לעותריא דהאתאם יאתביא
ואמארלון
מן[β] זיוא הוא נהורא   ומן נהורא איאר הוא
ועשתאוילון צאותא לעותריא דהאתאם יאתביא ס——א

XXXI.

בסום קאלאך טאליא היביל
דמאמלילית בגינאת[γ] אדאם   ודארשית דראשיא שאניא
בסום קאלאך וקאלאך לתאם אזאל ס——א

XXIX.

O der du Glanz aufhängest,
hänge daran Lampen des Glanzes.
O der du Glanz aufhängest,
hänge daran Kerzen des Lichtes.

XXX.

Sie sandten Hibil-Zīwā hin,
den Uthras, die dort sitzen, einen Bescheid zu bringen.
Da sprach er zu ihnen:
„Aus dem Glanze wurde Licht,
aus dem Lichte wurde der Äther,
und wurde Glanz den Uthras geschaffen, die dort sitzen“.

XXXI.

Lieblich ist deine Stimme, Knabe Hibil,
der du im Garten Adams sprichst
und wundersame Hymnen vorträgst.
Lieblich ist deine Stimme, und deine Stimme ging dahin.

α) C, f. 8b; E, f. 131a.   β) D, f. 12a.   γ) A, f. 77a.

a) DE יא תאליא.   b) C שמכתטיא, D שימוכטיא, E שימוכתטיא.   c) > AE.   d) Aus למאתילון C, על מאיתילון D.

XXXII.

שאליטית אנאת רבא עזיל עקארא האתאם שריא
עקארא שריא האתאם בעקארא[a] דילאן ודילאך ניתיאוקרון
ניתיאוקרון בהאנאתה עקארא[α]
וניקאבלון בבירכתא[b] דשאדארנאלהון
בבירכתא[b] דשאדארנאלהון ניקאבלון
וטאבותא[β] דילאך ניליגטון
ניהויא דיאדין[γ] עותריא דאנאת ראבית מן כולהון עותריא
אנאת פאהתית ומאהויאתלון זיוא
ותושביהתא[δ] יאהבאתלון
ס——א

XXXIII.

תארמידיא[ε] בכיסיא בארכילה לרבא
דאוקירינון ועקארא[c] עלאואיהון שרא
ס——א

XXXII.

Die Macht besitzest du, Großer,
geh, verbreite dort Ehre.
Ehre verbreite dort,
durch unsere und deine Ehre sollen sie geehrt werden.
Sie sollen durch jene Ehre geehrt werden
und mit dem Segen, den wir ihnen sandten, empfangen werden.
Mit dem Segen, den wir ihnen sandten, sollen sie empfangen werden
und deine Güte erhalten.
Die Uthras sollen wissen,
daß du größer bist als alle Uthras;
du öffnest und zeigest ihnen Glanz
und gewährest ihnen Lobpreis.

XXXIII.

Die Jünger segnen im Verborgenen den Großen,
der sie ehrte und Ehre über sie breitete.

α) A, f. 77b. β) C, f. 9b. γ) E, f. 131b. δ) D, f. 18a. ε) A, f. 78a.

a) CD ובעקארא. b) CE בבירירכתא, D בירכתא. c) AD עקארא.

האיזאך ניתיב האד תארמידא בשכינתא וניזלון גאנדיברא ותארמידיא ודאמאד לואת כילתא דהידוכתא. והאיזאך גאנדיברא ניקריא אתא בטאבו כושטא ס־־־א

Alsdann setze sich ein Priester in die Hütte[1]), *und der Bischof und die Priester und der Bräutigam sollen zum Zelt der Braut gehen. Dann lese der Bischof „Komm in Güte, Kušṭā“*[2]).

---

1) שכינתא im Sinne einer Hütte wird öfter in den Ritualen genannt: Par. Diwan, Z. 440, 449, 633 und sonst; Lond. Rolle A, Z. 69 ff., 270. Siouffi sagt p. 107: La demoiselle est installée sous une espèce de moustiquaire placée dans une chambre, tandis que le jeune homme reste avec les convives qui lui tiennent compagnie, sous une cabane d'osier dressée pour lui dans la cour. כילתא ist das hier genannte moustiquaire.

2) GR 274, 9.

Drittes Buch.

בשומאיהון דהייא רביא נוכראייא מן אלמיא דנהורא יאתיריא דעלאויא כולהון עובאדיא[a] אסותא[α] וזאכותא והאילא[β] ושרארא ועמרא ושימא והאדואת ליבא ושאביק האטאייא ניהויליא לדיליא יאהיא בר יאסמין ונינהארליא עוצראי[γ] ומאדאי ומאדיהתאי[b] לגינזא דהייא קאדמאייא ס——א

I.

מאליל[δ] הינון רביא עתיתיא לה לבהירא דאכיא[ε] דנימארולה

Im Namen des großen, fremden Lebens aus den erhabenen Lichtwelten, das über allen Werken steht, werde Heilung und Sieghaftigkeit, Kraft und Festigkeit, Rede und Erhörung, Herzensfreude und ein Sündenerlasser zu teil mir NN, und mir leuchte mein Sinn, mein Wissen und meine Erkenntnis | im Schatze des ersten Lebens.

I.

Jenes große, bereite[1]) (Leben) sprach
zum Auserwählten, Reinen[2]) folgendermaßen:

α) D, f. 29b. β) A, f. 78b. γ) D, f. 30a. δ) C, f. 25a; D, f. 30b. ε) A, f. 79a.

a) A עבאדריא. b) A ומאדריהתא.

1) עתיתא hat wie das entsprechende hebräische und aramäische עתיד den Sinn „bereit (um in die Erscheinung zu treten), zukünftig". In der jüdischen Literatur wird עתיד gern in eschatologischem Sinne von Personen und Dingen gebraucht, die jenseitig existent sind, aber erst in der Endzeit erscheinen sollen, so besonders vom Messias. Für den Gebrauch des mandäischen עתיתא ist besonders GR 192, 17 bezeichnend, wo Jōhānā sagt „ich taufe im Namen dessen, der mir erschienen ist, und im Namen des Zukünftigen, der zukünftig erscheinen soll". GR 291, 35; 322, 4 wird יאואר עתיתא genannt; GR 135, 14 wird Hibil als מאנא עתיתא bezeichnet. Der Schwerpunkt liegt mehr darin, daß

האלין הינון מאמלאליא דאנאת לדילאן אמארתלאן
עזיל אנאת נאטרא[a] הוילון וכולהון[b] בהאילאך[α] דילאך ניניהרון
ולה לילבושאך דילאך[c] נישאבון ולדמותאך דילאך ניאוקרון
ס——א

II.

מאליל[β] רביא בפומאיהון דאכיא[γ] לה לבהירא דאכיא דנימארולה[d]
אנאת עוצראן ומאדראן ומאדיהתאן ליבאן דסאכא ליתלה
צאותאן קאדמאיתא לבושאן[δ] דאכיא ומזארזא
פארושאן[ε][e] קאדמאיא דלאן דילאן עתינציב[f]
עזיל עביד עבידאתאך[g] וניגבאך דאכייא[h] ניסקון[i] לריש

Dies sind die Worte,
die du zu uns gesprochen hast.
Geh, sei du ihnen (den Gläubigen) ein Hüter,
und sie alle sollen durch deine Kraft leuchten.
Sie söllen dein Gewand preisen
und deine Gestalt ehren.

II.

Das große (Leben) sprach mit seinem reinen Munde
zum Auserwählten, Reinen folgendermaßen:
„Du bist unser Sinn, unser Wissen und unsere Erkenntnis,
unser Herz, das ohne Ende ist,
unser erster Schmuck,
unser reines, gesichertes Gewand,
unser erster Gescheiter,
der von uns geschaffen wurde.
Geh, führe deine Werke aus,
und deine reinen Sprossen sollen trefflich gedeihen.

---

diese Wesen gegenwärtig im Jenseits sind, als daß sie künftig in dieser Welt erscheinen sollen. Auch wenn das große Leben hier als עתידיא bezeichnet wird, ist es so zu verstehen, und dieses „zukünftig" schließt nicht aus, daß das „Leben von je her war".

2) Vgl. p. 87[2].

α) D, f. 31 a. β) C, f. 25 b; D, f. 31 b. γ) A, f. 79 b; E, f. 132 a. δ) C, f. 26 a. ε) D, f. 32 a.

a) CE נטרא. b) D דכולהון. c) > AD. d) CE דנימארלה. e) A ומזארזא פארושא. f) A עתינציב. g) A עבידאתא. h) DE דאכיא. i) AD וניסקון

לריש [α] ניסקון ניגבאך דאכייא [a] וניתליף בלאופאך ולאניפסיק
עובדא [b] לארקא דנהורא והינון בגאוא ניניהרון
הא ניהויא כולה [c] זיוא וכולה נהורא וניסאק [d] לריש

ס——א

III.

מאליל [β] הינון רביא עתיתיא [e] לה לבהירא דאכיא [γ] דנימירולה [f]
לילבושאיהון דאכיא ולעתיא [g] דסאכא ליתלה
כול דאבאדת [h] ניתקאיאם וכולהון [δ] גופנאך ניניהרון
וכולהין עבידאתאך לאניהויבין האסיר [i] ובציר
כולהין לאניהויבין מומא ומן דילאך לאנישטיא

ס——א

Trefflich sollen deine reinen Sprossen gedeihen,
sie sollen mit dir verbunden und nicht abgeschnitten werden [1]).
Schaffe die Lichterde,
und sie sollen durch sie leuchten.
Ja, es werde lauter Glanz
und lauter Licht und gedeihe vortrefflich.

III.

Jenes große, bereite (Leben) sprach
zum Auserwählten, Reinen folgendermaßen,
zu seinem reinen Gewande,
zu dem Wesen, das endlos ist:
„Alles, was du tatest, habe Bestand,
und alle deine Weinstöcke sollen leuchten.
An allen deinen Werken
sei weder Mangel noch Fehl.
An ihnen allen sei kein Fehler,
nicht sollen sie sich töricht von dir abwenden“.

α) A, f. 80 a. *β*) C, f. 26 b; D, f. 33 a. *γ*) A, f. 80 b; C, f. 27 a. *δ*) E, f. 132 b.

a) A דאכיא. *b*) CE עבודא. *c*) CE וכולה. *d*) CE ניסאק. *e*) > CE. *f*) E דנימרולה, CD דנימארולה. *g*) A ועליתיא. *h*) CE דאבידת. *i*) A האסאר.

1) Hier steht irrtümlich der Singular. Dies beeinflußte auch die Schreibung דאכיא in A. ניתליף בלאופאך ולאניפסיק könnte zwar rein formal auch bedeuten „Wir wollen mit dir verbunden sein und nicht abgeschnitten werden“, aber das paßt schlecht.

IV.

מאליל[α] רביא עתיתיא — לה לבהירא דאכיא דנימארולה
עזיל נצאבלון[a] לסאגייא[b] זיוא — ואותיבינון באתרא תאקנא
פתא ועהאבלון[c] פיהתא — ובתושביהתאך דילאך ניניהרון
עביד[d] ואסמיך[e] מאנא[β] — הייא טאבותא דילאך ניליגטון
ס——א

V.

ביסמאת[γ] עלאואיהון דרביא — מינדאם דבהירא דאכיא אמאר
מינדאם דאמאר בהירא דאכיא — וקאיים נהורא שאניא
אמארלה
אנאת[δ] מאריא צוביאנא — ומאראיהין דזאכואתא[f] כולהין
זכית[g] וזאכית אהאך
ולאבאהאתאך בכיסיא[ε] בארכאתלון

IV.

Das große, bereite (Leben) sprach
zum Auserwählten, Reinen folgendermaßen:
„Geh, schaffe die Großen an Glanz
und setze sie an den lichten Ort.
Schaffe und gewähre ihnen Pihtā,
und durch deine Lobpreisung sollen sie leuchten.
Tue und stütze es, Mānā;
das Leben wird sich dir dankbar erweisen“.

V.

Dem großen (Leben) gefiel,
was der Auserwählte, Reine gesagt hatte.
Was gesagt hatte der Auserwählte, Reine,
der wundersames Licht geschaffen hatte.
Es sprach zu ihm:
„Du bist der Herr des Willens,
der Herr aller Siege.
Du warst siegreich und verhalfest deinen Brüdern zum Siege.
Du segnest deine Eltern im Verborgenen.

α) A, f. 84 a; C, f. 27 b; D, f. 34 a. β) C, f. 28 a. γ) A, f. 84 b; C, f. 28 b; D, f. 35 a. δ) E, f. 133 a. ε) A, f. 85 a.

a) CE נצבלון. b) A לסיגיא. c) CE ואהבאלון. d) A עבאד. e) CE ואסמאך. f) AD דזאכאואתא. g) CE זאכית.

עזיל אוילה[a] זיוא ליושאמין ואותבה על ליבה על סאמכה
אמארלה דלאניהוק וגאלילה[α] דהאכא מיתריץ
אפרישיה דנינהא[b] ליבה וקאימה דנינהאר עוצרה
הונה והאנאנה זבורכה[β] והאויה זיוא דדמותאך
זיוא[γ] דדמותאך האויה
ואמארלה דלאנישתפיל ניהא ומכיכא
וניהויא ונאנהירינון לעותרה[c]

ס——א

VI.

בארכילה רביא בפומאיהון דאכיא לבהירא דפארשיגנא[d] אמאר

ס——א

VII.

מאליל[δ] הינון רביא עתיתיא לה לבהירא דאכיא דנימארולה

Geh, bringe Glanz dem Jōšamīn
und setze sein Herz auf seine Stütze.
Sage ihm, daß er sich nicht ängstige,
und offenbare ihm, daß er hier aufgerichtet werden soll.
Belehre ihn, damit sein Herz sich beruhige,
und festige ihn, damit sein Sinn erleuchtet werde.
Kose und liebkose und segne ihn
und zeige ihm den Glanz deiner Gestalt.
Den Glanz deiner Gestalt zeige ihm
und sage ihm, daß der Sanfte, Demütige nicht erniedrigt wird
und daß wir seine Uthras erleuchten werden.

VI.

Das große (Leben) segnet mit seinem reinen Munde
den Auserwählten, der den Ausspruch getan.

VII.

Jenes große, bereite (Leben) sprach
zum Auserwählten, Reinen folgendermaßen:

α) C, f. 29a. β) D, f. 35b. γ) A, f. 85b. δ) C, f. 30a; D, f. 36b. ε) E, f. 133b.

a) D אהוילה. b) AD דנינהאר. c) D על עותריא. d) A דפארשיכנא.

עזיל[α] לוף[a] זיוא ונטור דשאנין עוצטליא
אהבאלון[β] מן כליל איאר וכולהון עותריא ניריוזון
מן דילאן ומן דילאך שאיא ועקארא ניהוילון
ניהוילון שאיא ועקארא ובהאיאל עקארא ניתנאטרון
שומאן ושומאך[b] ניהויא עלאואיהון ונישאבון באתאר כסיא
ס——א

VIII.

מאליל[γ] הינון רביא עתיתיא לה לבהירא דאכיא דנימירולה[c]
כמא שיהית יאואר
כמא ניהיא וכשיטיא[d] מאלאליא דאמארת
קרולה[e] לשירשא דמיא הייא ושיהלויא לאיאר ושאדרויא

„Geh, wickle Glanz ein[1])
und bewahre die wundersamen Gewänder.
Gewähre ihnen (den Uthras) etwas vom Ätherkranz,
und alle Uthras sollen prangen.
Von uns und von dir
soll ihnen Glanz und Herrlichkeit zu teil werden.
Glanz und Herrlichkeit soll ihnen zu teil werden,
und durch die Kraft der Herrlichkeit sollen sie behütet werden.
Unser Name und dein Name sei auf ihnen,
und sie sollen am verborgenen Orte preisen.

VIII.

Jenes große, bereite (Leben) sprach
zum Auserwählten, Reinen folgendermaßen:
„Wie erwünscht[2]) bist du doch, Jāwar,
wie sanft und wahrhaft sind die Reden, die du gesprochen!
Es rief die Wurzel des lebenden Wassers,
es schickte den Äther und sandte ihn hin.

α) E, f. 133 b. β) A, f. 86 a. γ) A, f. 86 b; C, f. 30 b; D, f. 37 b.

a) D עלוף. b) A ושמאך. c) D דנימארולה, CE דנימארלה. d) A כשיטיא. e) A קרילה.

1) Diese Auffassung ist mir nicht sicher; sie wird durch die Parallele ונטור gestützt.

2) Vgl. Joh., S. 20[6].

שיהלויא ושאדרויא לאיאר לשכינאתא[α] דעותריא[β] כולהון[γ]
ארהובה עותריא ובסום נארהובה וניבסום עותריא כולהון
שתון מינה ורואז[a]
שתון ורואז מינה ושתיפכאת בליבאיהון נאצרות
ס——א

IX.

כד[δ] האזא אמאר בהירא דאכיא
קאלה נהית בכולהון אלמיא[b]
מן זיוא כאסיא מאליל לזיהרון ראזא קרויא[ε]
מאליל קרויא לזיהרון ראזא לה ולשובא כאסייא[c] אהה דמינה
קרונון[ζ] ונצאבלון[η] יארדניא ועל יארדניא שאלטונון
שאלטונון ליארדניא ואינאתא[d] דלאבאטלאן
ס——א

Es schickte und sandte den Äther hin
zu den Škīnās aller Uthras.
Die Uthras rochen an ihm und ergötzten sich;
alle Uthras sollen an ihm riechen und sich ergötzen.
Sie tranken von ihm und frohlockten.
Sie tranken von ihm und frohlockten,
und in ihr Herz ergoß sich das Naṣiräertum.

IX.

Als der Auserwählte, Reine dies sagte,
stieg seine Stimme zu allen Welten hinab.
Aus dem verborgenen Glanze sprach er:
„Rufet Zihrūn-Rāzā".
Er sprach: „Rufet Zihrūn-Rāzā,
ihn und seine sieben verborgenen Brüder, die mit ihm sind".
Sie riefen sie und schufen ihnen Jordane
und setzten sie als Herrscher über die Jordane ein.
Sie setzten sie als Herrscher über die Jordane und die Quellen ein, die nicht versiegen.

α) A, f. 87 a. β) E, f. 134 a. γ) C, f. 31 a. δ) A, f. 87 b; C, f. 31 b; D, f. 38 b. ε) D, f. 39 a. ζ) C, f. 32 a. η) A, f. 88 a.

a) CE ורויז. b) A אלמא. c) A כאסיא. d) D ואינאניאתא.

X.

מאליל [α] רביא עתיתיא   לה לבהירא דאכיא דנימירולה [a]
אנאת יאדית בכולהון לילביא   ופארשית בכולהון עוצריא [β]
אינאך [γ] מיגליא גאליאן   וכולהון [b] יאדאך פארשאתלון
אמינטול דשומאך [c] ושומאן דילאן
כד האטיא מאן נישיבקה
מאן נישיבקה כד האטיא
ונישידיה לשירשאן [d] במיא תאהמיא
מאן ניניסבה מינאיאן לטאבותא
וניזאל נירימיה [δ] בדור האשכיא
ס—א

XI.

רב̇יא [ε] בפומאיהון דאכיא   לה לבהירא דאכיא דנימירולה [e]
האזין דאמארלאך האד מן עותראך
עו יאתירא דמן [ζ] האד אמאר

X.

Das große, bereite (Leben) sprach
zum Auserwählten, Reinen folgendermaßen:
„Du kennst alle Herzen
und durchschaust alle Sinne.
Deine Augen sind offen,
und du durchschaust alle deine Bekannten.
Denn wer wird deinen Namen und unseren Namen
als Sünder verlassen?
Wer wird ihn als Sünder verlassen
und unsere Wurzel ins trübe Wasser werfen?
Wer wird die Güte von uns nehmen,
hingehen und sie in die finstere Wohnung werfen?“

XI.

Das große (Leben) mit seinem reinen Munde
sprach zum Auserwählten, Reinen folgendermaßen:
„Was einer von deinen Uthras dir gesagt hat,
oder wenn mehr als einer es gesagt hat,

α) C, f. 34 b; D, f. 42 a. β) A, f. 88 b. γ) E, f. 134 b. δ) A, f. 89 a. ε) C, f. 35 b; D, f. 43 a. ζ) E, f. 135 a.

a) CD דנימארולה. b) A כולחון. c) AC דשומה. d) D לשארשאן, CE לשארשין. e) D דנימארולה, CE דנימארלה.

האזין הו דאמארלאך האר מן עותראך
ניתילאך פארשיגנא[α] אנין[a]
תיביל נורא קרעיא
ושיביאהיא[b] דעבדו לשושלאתא[c] דנורא אזליא
פתאהיל דעבדה לתיביל האכא ביארדנא היוארא מיצטבא
אליף אליף עוצטליא דנאפקיא אלאנפה[β]
ופארצופיא דסאכא ליתלון
תיארותא האויאלון וכושטא[γ] מן הדאדיא פאשטיא
ס——א

XII.

אנאת מיסמאך סמיכית ומקאיומיא[d] מקאימית ומזארוזיא[e] מזארזית ומיניהרית[f] ס——א

XIII.

רביא[δ] בפומאיהון דאכיא לה לבהירא דאכיא דנימירולה[g]

---

was einer von deinen Uthras dir gesagt hat,
darüber wollen wir dir einen Bescheid geben.
Die Tibil ist aus Feuer geschaffen [1]),
und die Planeten, die sie geschaffen, werden in die Ketten des Feuers wandern.
Ptahil, der die Tibil geschaffen,
wird hier im weißen Jordan getauft werden.
Den tausend mal tausend Gewändern, die ihm entgegen gehen,
und den Gesichtern ohne Ende
wird Gnade zu teil werden,
und sie werden einander Kušṭā reichen".

XII.

Du bist wohlgestützt, du bist wohlgefestigt, du bist wohlgerüstet und leuchtest.

XIII.

Das große (Leben) mit seinem reinen Munde
sprach zum Auserwählten, Reinen folgendermaßen:

α) A, f. 89 b. β) D, f. 43 b. γ) A, f. 90 a. δ) C, f. 36 b; D, f. 44 a.

a) CE אנך. b) A שיביאהיא. c) A לשושאלאתא. d) CE וקאיומיא. e) CDE וזארוזיא. f) CE ומאניהרית. g) D דנימארולה, CE דנימארלה.

1) Man erwartet מן נורא; kaum „als Feuer".

אנאת מן דוכתא דבריכינין בריכית
ומן[α] דוכתא דהואינין אנאת מינא הוית
ומן דוכתא דעתינציבנין   אנאת מתאקנא ונציבא ניצבתאך
זיואן וזיואך זאכיא
וזאכיא נאצארותא[a] דמינאן[β] דילאן הואת[b]
וזאכיא ד[c]קארינאבא   ואינאיהון בזיוא ונהורא פאהתיא

ס——א

XIV.

מאליל[γ] בפומא[d] דאכיא   רביא דהאתאם[δ] יאתביא
מאליל בפומא[d] דאכיא   ואמארלה לבהירא אדיאורא
אנאת דאכיא   כול דצאבית אסגיא עביד

ס——א

XV.[e]

האשוביא[ε] דהאשיב רבא[f]   האשיב עלה על טאבתא[g]

„Du bist aus dem Orte gesegnet, aus dem wir gesegnet wurden;
du wurdest aus dem Orte, aus dem wir wurden.
Aus dem Orte, aus dem wir gepflanzt wurden,
wurde deine Pflanzung recht gepflanzt.
Unser Glanz und dein Glanz sind siegreich,
und siegreich ist das Naṣaräertum, das von uns kam.
Siegreich sind, die wir damit rufen
und die ihre Augen in Glanz und Licht öffnen“.

XIV.

Mit reinem Munde sprach
das große (Leben), das dort wohnt.
Es sprach mit reinem Munde,
indem es sich an den Auserwählten, den Helfer, wandte:
„Du Reiner,
geh hin und tue alles, was du wünschest“.

XV.

Als der Große nachsann,
sann er für ihn auf Gutes.

α) A, f. 90b. β) D, f. 44b. γ) C, f. 37a; D, f. 45a; E, f. 135b. δ) A, f. 91a. ε) A, f. 93a; C, f. 40b; D, f. 48b; E, f. 136a.

a) C נאצירותא. b) D דמינא הוית. c) > A. d) ACE פום.
e) Hier stehn in A noch die Stücke XXXII, XXXIII aus dem zweiten Buche.
f) CE רביא. g) CDE לטאבתא.

האשוביא [α] דהאשיב רבא   עותריא סאגדיא ומשאביא
סאגדיא ומשאביא עותריא   לגאברא דגינזאיהון פתא [β]
לגאברא דפתא גינזאיהון   ולגאברא דשאדארלון טאבתא
ס——א

XVI.

אנאת [γ] אמארת ואנאת קאיימת ואנאת תאקנה ואסקה לריש ס——א

XVII.

אנאת [δ] אמארת עלה   ואנאת בוייא ולהאכא אתיה [a]
בוייא [ε] ואתיה להאכא   וטאבותא דילאך ניקאבלא
ס——א

XVIII.

כושטא [ζ] פשאטלאך רביא   אבריא פאורא [η] [b] מן עוצראך

Als der Große nachsann,
verneigten sich und priesen die Uthras.
Die Uthras verneigten sich und priesen
den Mann, der ihren Schatz geöffnet,
den Mann, der geöffnet ihren Schatz,
den Mann, der ihnen Gutes gesandt.

XVI.

Du hast gesprochen, du hast gefestigt, nun bring es in Ordnung und laß es gedeihen.

XVII.

Du hast darüber gesprochen,
du verlang es und bring es hierher.
Verlang es und hierher bring es,
und wir wollen dir dankbar sein.

XVIII.

Kušṭā reichte dir das große (Leben),
nun entferne das Aufbrausen aus deinem Sinne.

α) D, f. 49 a. β) A, f. 93 b. γ) C, f. 41 b; D, f. 49 b. δ) C, f. 42 b; D, f. 51 b. ε) A, f. 94 a. ζ) C, f. 43 a. η) D, f. 52 a.

a) A לחאכא ואתיה. b) D אבריה לפאורא.

עוצראך בדילאן ניתימליא   לבושאן ולבושאך ניהויא הדא

ס——א

XIX.

משאבילה[α] רביא בפומאיהון דאכיא[β]
לבהירא דפארשיגנא אמאר
כמא ניהית ומכיכית יאואר
כמא אנאת משאויאנא[γ] ומשאדכאנא
אנאת משאויא ומשאדיך עותריא   ויאהבאתלון שרארא לפאסימכיא

ס——א

XX.

כד[δ] האזא אמאר בהירא דאכיא   רביא הדוכה ועתכארכובה[ε]
נישקויא בפומא דאכיא   ובמאניא גאואייא כסויא
כסויא במאניא גאואייא   ובאנאנא דמינא עתינציב

Dein Sinn fülle sich mit uns,
unser Gewand und dein Gewand seien eins.

XIX.

Das große (Leben) preist mit seinem reinen Munde
den Auserwählten, der den Bescheid gegeben:
„Wie sanft und bescheiden bist du, Jāwar,
wie bist du ein Schaffer, ein Beruhiger!
Du schaffest und beruhigst die Uthras
und gewährst Festigkeit den Leuchten“.

XX.

Als der Auserwählte, Reine dies sagte,
freute sich das große (Leben) seiner und umarmte ihn.
Es küßte ihn mit seinem reinen Munde
und bedeckte ihn mit inneren Gewändern[1]).
Mit inneren Gewändern bedeckte es ihn,
und mit der Wolke, aus der er geschaffen worden war.

α) C, f. 44 a; D, f. 53 a; E, f. 136 b. β) A, f. 94 b. γ) D, f. 53 b. δ) C, f. 44 b; D, f. 54 a. ε) A, f. 95 a.

1) גאואיא „im Innern befindlich“ wird in demselben Sinne wie כאסיא „verborgen“ gebraucht, vgl. auch חילבוניא גאואייא דכיסיא weiter unten p. 274, 9. Es ist eine von den vielen Bezeichnungen für „jenseitig, außerweltlich“. Ich dachte einen Moment daran, es hier bei „Gewändern“ zu גאייא „prächtige“ abzuändern, aber hierzu liegt kein Anlaß vor.

שאוויא כיסיא רבא   דבה כסובה
ותקאימובה [a] כולהון עותריא
קרויא [α] ומסאדאר [β] [b] סידריא קרויא
ומנאכאר [c] עוצריא כולהון
ס——א

Es bildete ihm eine große Hülle,
mit der es ihn bedeckte.
Alle Uthras wurden durch ihn gefestigt.
Es rief ihn [1]), es nannte ihn den Ordner der Ordnungen
und den Fremdmachenden [2]) aller Sinne.

α) E, f. 137 a. β) C, f. 45 a.

a) CDE ומקאימיבה. b) CDE מסאדאר. c) CDE מנאכאר.

1) Vor קרויא ist vielleicht etwas zu ergänzen, etwa מקאיים עותריא, so daß es heißen müßte „Es nannte ihn den Festiger der Uthras“.

2) Der sie dieser Welt entfremdet und dem Jenseits zulenkt.

Viertes Buch.

בשומאיהון[α] דהייא רביא אסותא וזאכותא תיהויליא לדיליא יאהיא בר יאסמין ס——א

I.

בשומא[β] דהייא רביא כד נפאק זיוא מן פאריס ארקא היוארתיא ארספאן ראביא טאליא בר[γ] זיויא ניגדה לדראבשא הו ניגדה לזיוא רבא דעותריא ושכינאתא בזיוא דדראבשיה נהאר בזיוא דדראבשיה אכואת זיוא רבא בית רורביא ס——א

II.

בשומא דהייא רביא מן יומא דניגדה שישלאם רבא לדראבשיה[δ]

Im Namen des großen Lebens werde Heilung und Sieghaftigkeit zu teil mir NN.[1]).

I.

Im Namen des großen Lebens.

Als der Glanz aus Pāris, der weißen Erde[2]), herauskam, spannte Arspan, der jugendliche Knabe, der Sohn der Glanzwesen, das Banner aus. Er spannte | den großen Glanz aus, daß die Uthras und Škīnās durch den Glanz seines Banners leuchteten. Sie leuchteten durch den Glanz seines Banners gleich dem großen Glanze im Hause des gewaltigen (Lebens).

II.

Im Namen des großen Lebens.

Am Tage, da Šišlam der Große sein Banner über die Rümpfe[3])

α) A, f. 96 a; B, p. 165. β) B, p. 166. γ) A, f. 96 b. δ) A, f. 97 a.

1) In B noch בהאלין עניאניא דדראבשא „durch diese Lieder über das Banner“.

2) Vielleicht ist Pārs, Persis im Gegensatz zum Schwarzland (*sawād*) Babylonien so benannt. ANDREAS sagt mir, daß ihm die Bezeichnung aus den persischen Schriften nicht bekannt sei.

3) D. h. über die körperlichen Wesen.

על עצטוניא עצטארארבה תלאתמא ושיתין אינאניאתא דזיוא ונהורא ועקארא דנא זיוא דדראבשיה דשישלאם רבא [α] על תלאת אינאניאתא דזיוא ותלאת אינאניאתא דזיוא דהיזיויא לזיוא דדראבשיה דשישלאם רבא סהאטיאן אלאנפיא זיוא [β] וסהיטיאן [a] תלאת אינאניאתא דזיוא בדראבשיה ומשאבילה מן ריש בריש ס——א

III.

בשומא דהייא רביא מן יומא דניגדה שישלאם רבא לדראבשיה זיוה על תלאתמא ושיתין אלפיא יארדניא דנא דנא זיוא דדראבשיה דשישלאם רבא [γ] על שאבא אינאניאתא וניבטאת ציהמאי אינא אלאנפיא זיוא דדראבשיה דשישלאם רבא וריהא דדראבשיה בסום [δ] ועל שכינאתא [b] דנא כמא יאיילה לשישלאם רבא כד מאנהארבה בזיהרון דראבשא שאניא כמא יאיילה על שישלאם רבא [ε] כד מיתיקריא מאלכא דכולהון פאסימכיא ס——א

---

ausspannte, wurden durch es dreihundert sechzig Quellen des Glanzes, des Lichtes und der Herrlichkeit gebildet. Der Glanz des Banners Šišlams des Großen ging über den drei Quellen des Glanzes auf. Als die drei Quellen des Glanzes den Glanz des Banners des großen Šišlam erblickten, streckten sie sich vor dem Glanze nieder [1]). Es streckten sich nieder die drei Quellen | des Glanzes vor seinem Banner und priesen es über die Maßen.

III.

Im Namen des großen Lebens.

Am Tage, da Šišlam der Große sein Banner ausspannte, ging sein Glanz über den 360 000 Jordanen auf. Der Glanz des Banners Šišlams des Großen ging über den sieben Quellen auf, und die Quelle Ṣihmai sprudelte vor dem Glanze des Banners des großen Šišlam empor. Der Duft seines Banners war lieblich | und ging über den Škīnās auf. Wie gut steht es Šišlam dem Großen, wenn er durch Zihrūn, das wundersame Banner, erleuchtet wird! Wie gut steht es Šišlam dem Großen, wenn er König aller Leuchten genannt wird!

α) B, p. 167. β) A, f. 97 b. γ) A, f. 98 a. δ) B, p. 168. ε) A, f. 98 b.

a) Zu den beiden verschiedenen dicht neben einander stehenden Formen vgl. Joh., p. XIII. b) Aus על שכינאתא A, ולשכינאתא B.

1) Vgl. Nöld., p. 223 unt. Oder „sie entflammten sich? Siehe hier p. 178². Besser würde סהאקיאן, סהיקיאן „sie hüpften“ passen, vgl. St. XII, XIV.

IV.

בשומא דהייא רביא מן יומא דניפצה שישלאם רבא לפירון דראבשא וניגדה ברישא דשכינתה זיוה על אינא וסינדירכא דנא אינא וסינדירכא דהזאתה לזיוא דדראבשיה[a] דשישלאם[α] רבא ניבטאת אינא דזיוא בדראבשיה דשישלאם רבא ואנהארתה לפירון דראבשא מן ריש בריש ס——א

V.

בשומא[β] דהייא רביא מן יומא דעתינגיד שישלאמעיל דראבשא זיוה[γ] על תלאתמא ושיתין אלמיא דנהורא דנא דנא זיוה על תלאתמא ושיתין אלמיא דנהורא ותלאתמא ושיתין אלמיא דנהורא דהיזויא לזיוה דשישלאמעיל דראבשא כולהון לואתה כאנפיא כולהון כאנפיא לואתה ובירכתא בדראבשא[δ] דביהראם רבא בארכיא

IV.

Im Namen des großen Lebens.

Am Tage, da Šišlam der Große das Banner Pirūn schwang und es an der Spitze seiner Škīnā ausspannte, ging dessen Glanz über der Quelle und der Palme auf. Als die Quelle und die Palme den Glanz des Banners Šišlams des Großen erblickten, sprudelte die Quelle durch den Glanz des Banners[1]) Šišlams des Großen empor und erleuchtete das | Banner Pirūn über die Maßen.

V.

Im Namen des großen Lebens.

Am Tage, da das Banner Šišlamēl ausgespannt wurde, ging sein Glanz über den dreihundert sechzig Lichtwelten auf. Sein Glanz ging über den dreihundert sechzig Lichtwelten auf, und als die dreihundert sechzig Lichtwelten den Glanz des Banners Šišlamēl erblickten, versammelten sich alle bei ihm. Alle | versammelten sich bei ihm und sprachen einen Segen über das Banner Bihrāms des Großen aus. Sie sprachen zu ihm: „Dein Glanz, Banner Manharēl[2]), ist aufgegangen, und deine Gestalt

α) A, f. 99a. β) B, p. 169. γ) A, f. 99b. δ) A, f. 100a.

a) A דדראבשיא, B דדראבשא.

1). Lies בזיוא דדראבש(י)ה.

2) Hier in demselben Stücke zwei verschiedene Namen für das Banner, wie auch in Stück XIII.

ואמרילה דנא זיואך מאנהארעיל דראבשא וניהראת דמותאך והואלה האילא וסיגיא ליארדנאך מן ריש בריש ס——א

VI.

בשומא דהייא רביא מן יומא דניגדה[α] ביהראם רבא על שישלאמעיל[β] דראבשא זיוה על מיא דנא זיוה דנא על מיא וזיוה מן מיא נבאט זיוה נבאט מן מיא ועל אלמיא דנא אלמיא ומאלכיא דהיזיויא לזיוה דשישלאמיעל[a] דראבשא כולהון לואתה כאנפיא כולהון כאנפיא לואתה וביריכתא בדראבשא[γ] דביהראם רבא בארכיא ואמרילה בריכית אנאת שישלאמעיל דראבשא ובריך גאברא דניגראך אנפיש[b] זיוא דעהאבלאך ואנפיש[c] תראצלאך תאגא עהאבלאך אסא דמאזיז על עותריא יארדניא בזיואך שאהביא ועותריא בריהאך באסטיא[δ] מן ריש בריש ס——א

VII.

בשומא[ε] דהייא רביא מן יומא דניגדה שישלאם רבא לדראבשיה

leuchtete auf. Dein Jordan erhielt Kraft und Lauf über die Maßen".

VI.

Im Namen des großen Lebens.

Am Tage, da Bihrām der Große das Banner Šišlamēl ausspannte, ging sein Glanz über dem Wasser auf. Über dem Wasser ging sein Glanz auf, und sein Glanz | stieg aus dem Wasser empor. Aus dem Wasser stieg sein Glanz empor und ging über den Welten auf. Als die Welten und Könige den Glanz des Banners Šišlamēl erblickten, versammelten sich alle bei ihm. Alle versammelten sich bei ihm und sprachen einen Segen über das Banner Bihrāms des Großen aus. Sie sprachen zu ihm: „Gesegnet seiest du, Banner Šišlamēl, und gesegnet sei der Mann, der dich ausgespannt hat. Reichen Glanz hat er dir verliehen, eine reiche Krone dir aufgesetzt. Er gewährte dir | Myrten, die den Uthras Kraft verleihen. Die Jordane prangen durch deinen Glanz, und die Uthras duften durch deinen Duft über die Maßen".

VII.

Im Namen des großen Lebens.

Am Tage, da Šišlam der Große sein Banner ausspannte,

α) B, p. 170. β) A, f. 100 b. γ) A, f. 101 a. δ) A, f. 101 b. ε) B, p. 171.

a) B דשישלאמעייל. b) B נפיש. c) B ונפיש.

דנא זיוא דדראבשיה דביהראם רבא אכואת נאורא רבא דבגו יארדנא שריא דנא זיוה וניהראת שכינתה ועתקאימאת[α] בזאכו שורבתה והייא זאכין ס——א

האלין שובא עניאנעיא ראמילה לדראבשא כד נאגדילה ס——א

VIII.

בשומא דהייא רביא דנא דנא זיואך מאלכא דעותריא ואתא על עותריא ועל שכינאתא דנא עותריא ושכינאתא דהיזיויא לזיואך כולהון בירכתא[β] בדילאך בארכיא ברכתא בארכיא בדילאך ומיאקרילאך[γ] עותריא אמינטול דאנאת מן עדה דמאלכא הוית

IX.

מאלכא בירכאך בבירכתא ראבתיא ולדיליא היביל זיוא עהאבליא

---

ging der Glanz des Banners Bihrāms des Großen auf gleich dem großen Spiegel, der im Jordan ruht [1]). Sein Glanz ging auf, seine Škīnā leuchtete, und sein Stamm erhielt Bestand in Sieg. Und das Leben ist siegreich.

Diese sieben Lieder spricht man über das Banner, wenn man es ausspannt.

VIII.

Im Namen des großen Lebens.

Aufgegangen, aufgegangen ist dein Glanz, König der Uthras, er kam und ging über den Uthras und Škīnās auf. Als die Uthras und Škīnās deinen Glanz erblickten, sprachen alle einen Segen über dich aus [2]). Die Uthras sprachen über dich einen Segen aus und ehrten dich, weil du durch die Hand des Königs entstanden bist.

IX.

Der König segnete dich mit großem Segen und verlieh (dich) mir Hibil-Zīwā. Er verlieh (dich) mir Hibil-Zīwā, alle

---

α) A, f. 102a. β) A, f. 102b. γ) Von hier bis בהראדריא p. 269, 9 > B.

1) Bei den Mandäern findet sich verschiedentlich die Vorstellung, daß in den Gewässern ein Spiegel liege, siehe auch GR 149 unt. (Brandt, Schr., p. 160), wahrscheinlich durch die Spiegelung des Wassers hervorgerufen.

2) Der Segen gilt ihm, nicht dem Sprecher wie bei התברך ב Gen 22, 18; 26, 4, vgl. Stück V und VI und den Anfang der folgenden Stücke.

עהאבליא לדיליא היביל זיוא למאנהירינון לאלמיא ולמאלכיא[α] וליארדניא ולשכינאתא כולהין מן ריש בריש ס——א

X.

היביל בירכאך בבירכתא ראבתיא ולאדאם כאסיא יאהבאך אדאם בירכאך בבירכתא ראבתיא ולבהיריא זידקא יאהבאך לבהיריא זידקא למאנהירינון ולמיתאקנינון לדמאואתון מן[β] ריש בריש ס——א

XI.

בהיריא זידקא קאם על ליגראיהון וביאמינון ליגטוך וליארדנא ד̄מיא הייא אסגון ותירצוך למידנא זיואך על יארדנא מיא וזיואך ביהדאדיא מיתכארכיא מיתכארכיא בהדאדיא ועל[γ] שילמאי ונידבאי מיתאוזיפיא האלין הינון[δ] בהיריא זידקא ד̄על יארדנא מאסגין בזיואך דילאך מיניהריא אנאת נאטרינון וקאימינון ואסיק מאצבותאיהון לריש והייא זאכין ס——א

האלין עניאניא דרוש מן קודאם ד̄מאסגיאתלה̄ לדראבשא ביארדנא ס‑‑א

Welten, Könige, Jordane und Škīnās zu erleuchten über die Maßen.

X.

Hibil segnete dich mit großem Segen und verlieh dich dem verborgenen Adam. Adam segnete dich mit großem Segen und verlieh dich den Männern von erprobter Gerechtigkeit. Er verlieh dich | den Männern von erprobter Gerechtigkeit, um ihre Gestalt zu erleuchten und zu erhellen über die Maßen.

XI.

Die Männer von erprobter Gerechtigkeit stellten sich auf die Füße, nahmen dich in die Rechte, gingen zum Jordan lebenden Wassers und richteten dich auf, damit dein Glanz über dem Jordan aufgehe. Das Wasser und dein Glanz wickeln sich in einander. Sie wickeln sich in einander und mehren sich über Šilmai und Nidbai. | Die Männer von erprobter Gerechtigkeit, die zum Jordan hingehen, leuchten durch deinen Glanz. Behüte und festige du sie und laß ihre Taufe gedeihen.

Und das Leben ist siegreich.

Trage diese Lieder vor, bevor du das Banner in den Jordan trägst.

α) A, f. 103 a. β) A, f. 103 b. γ) A, f. 104 a. δ) B, p. 172.

XII.

בשומא[α] דהייא רביא מאן ניסבה לזיהרון דראבשא דאלמיא ודאריא בגאוה שאהביא ואסגיא לכיפה דיארדנא פיריאויס ויארדנא[a] פיריאויס[a] דהיזיה לזיוה דזיהרון דראבשא סהאק אלאנפיא זיוה מיא ויארדנא ואינאניאתא דשרין בגו יארדנא אלאנפיא[β] זיוה דזיהרון דראבשא סאהקיא וגאייא מן ריש בריש ס——א

XIII.

בשומא[γ] דהייא רביא יאואר ניסבה לשישלאמעיל דראבשא דאלמיא ודאריא בגאוה שאהביא ואסגיא לכיפה דיארדנא פיריאויס ויארדנא[b] פיריאויס דהיזיה[δ] לזיוה דזיהרון דראבשא בהאדותא ראבתיא האדיא מן ריש בריש ס——א

האלין עניאניא דרוש ואסגיא ליארדנא ודוק לדראבשא לכיפה דיארדנא והאיזאד קריא דנא דנא זיוה דיאואר ס——א

XII.

Im Namen des großen Lebens.

Wer nahm das Banner Zihrūn, durch das die Welten und Äonen prangen, und ging zum Ufer des Jordans Piriawis? Als der Jordan Piriawis den Glanz des Banners Zihrūn erblickte, hüpfte er seinem Glanze entgegen. Das Wasser ⟨der Jordan⟩ und die Quellen, die im Jordan wohnen, hüpfen dem Glanze des | Banners Zihrūn entgegen und prangen über die Maßen.

XIII.

Im Namen des großen Lebens.

Jāwar nahm das Banner Šišlamēl, durch das die Welten und Äonen prangen, und ging zum Ufer des Jordans Piriawis. Als der Jordan Piriawis den Glanz des Banners Zihrūn[1]) erblickte, geriet er in große Freude über die Maßen.

Trage diese Lieder vor, geh zum Jordan, stoße das Banner am Ufer des Jordans ein, dann lies „Aufgegangen, aufgegangen ist der Glanz des Jāwar".

α) A, f. 104 b. β) A, f. 105 a. γ) B, p. 173. δ) A, f. 105 b.

a) > B. b) B יארדנא.

1) Siehe oben, p. 266[2].

XIV.

בשומא[α] דהייא רביא דנא דנא זיוה דיאואר על יארדנא דנא[a] וזיוה דדראבשיה[β] למיא הייא דנא[b] מיא סאהקיא אלאנפיא זיוה וזיוה אלאנפיא מיא מיא וזיוה[γ] ביהדאדיא מיתכארכיא מיתכארכיא ביהדאדיא ומיתנאפאשלון זיוא לעותריא בשכינאתון מן ריש בריש ס——א

האזין[δ] עניאנא קריא כד לגיטאתלה לדראבשא לכיפה דיארדנא האיזאך קריא בריש תלאת שכינאתא ס——א

XV.

בשומא דהייא רביא

בריש תלאת שכינאתא   מאנו ברישאיאן תראץ
מאנו תראץ ברישאיאן   ודראבשא ליארדנא מאנו נגאד
מאנו נגאד דראבשא ליארדנא   ומארגנא בגו יארדנא מאנו נסיב

XIV.

Im Namen des großen Lebens.

Aufgegangen, aufgegangen ist der Glanz des Jāwar über dem Jordan. Der Glanz seines Banners ist über dem lebenden Wasser aufgegangen. Das Wasser hüpft seinem Glanze entgegen, und sein Glanz [hüpft] dem Wasser entgegen. Das Wasser und sein Glanz wickeln sich in einander. Sie wickeln sich in einander, und reichlich kommt Glanz den Uthras in ihren Škīnās über die Maßen.

Trage dieses Lied vor, wenn du das Banner am Ufer des Jordans ergreifst, dann lies „An der Spitze der drei Škīnās“.

XV.

Im Namen des großen Lebens.

An der Spitze der drei Škīnās
hat wer [die große Krone] uns auf das Haupt gesetzt?
Wer hat [die große Krone] uns auf das Haupt gesetzt,
wer das Banner über den Jordan ausgespannt?
Wer spannte das Banner über den Jordan aus,
wer ergriff den Olivenstab im Jordan?

α) B, p. 174 unt. β) A, f. 106 a. γ) B, p. 175. δ) A, f. 106 b.

a)—b) > B. Das erste דנא ist wohl zu streichen.

בריש [α] תלאת שכינאתא הו תאגא רבא ברישאיאן תראץ
הו תאגא רבא תראץ בּרישאיאן יוכאשאר דראבשא ליארדנא נגאד
יוכאשאר נגאד דראבשא [β] ליארנא
יוסמיר מארגנא בגו יארדנא גסיב
והייא זאכין ס——א

האדין [γ] עניאנא קריא כד לגיטאתלה לדראבשא לכיפה דיארדנא והאיזאד צבא מאצבותא ס——א

XVI.

בשומא דהייא רביא הדון רביא הדון דסכאלה [a] יאואר בדראבשיא [b] דזיוא ופאסימכיא דנהורא הדון דכבאשנה להשוכא ובאטילנה לקאלא מארדא הין אבאדנין וסתאדראת [c] הינעלא אנאתון סדיריא סאדרויא [d] ס——א

An der Spitze der drei Škīnās
hat er die große Krone uns auf das Haupt gesetzt.
Er setzte die große Krone uns auf das Haupt;
Jōkašar spannte das Banner über den Jordan aus.
Jōkašar spannte das Banner über den Jordan aus,
Jōsmīr ergriff den Olivenstab im Jordan.
Und das Leben ist siegreich.

Trage dieses Lied vor, wenn du das Banner am Ufer des Jordans ergreifst, dann vollziehe die Taufe.

XVI.[1]

Im Namen des großen Lebens.

Es freute sich das große (Leben), es freute sich, daß Jāwar die Banner des Glanzes und die Leuchten des Lichtes schaute. Es freute sich, daß wir die Finsternis niedertraten und den | rebellischen Ruf zu nichte machten. Wenn wir handelten und es in Ordnung kam, so habt nur ihr, die Geordneten, es in Ordnung gebracht.

α) A, f. 107 a. β) B, p. 176. γ) A, f. 107 b.

a) B דאסכאליא. b) B בדראבשא. c) B דאבדינין עסתאדראת. d) B סאדריו.

1) Bei Siouffi heißt es p. 89: „Avant d'entreprendre un voyage, le Soubba doit faire l'invocation suivante, au moment où il se met en route", dann ist das folgende Stück mitgeteilt. Es ist auch übersetzt, aber völlig mißverstanden.

XVII.

בשומא [α] דהייא רביא ביומא דעותריא סידרויא ליארדנא דמיא הייא ומאצבותא בגאוה עצטיבאת ניסבויא לביהראם דראבשא ולשכינתא דשישלאם רבא [β] אילויא ועל באב הילבוניא דזיוא ניגדויא דעותריא ושכינאתא בזיוה נאהריא והאדין מן ריש בריש ס——א

האלין [γ] תרין דראשיא רמיא אבאתאר דצאבית מאצבותא ואילה לדראבשא לשכינתא ס——א

XVIII.

בשומא דהייא רביא ביומא דכירכה ביהראם רבא לדראבשיא [a] תלאתמא ושיתין נאטריא עלה שרון כיסויא בסאפטיא היליא והאתמא דרביא אתנון עלה בארכילה רביא בפומאיהון דאכיא לגאברא דהאכא שרא ואמרילה מן זיואך עתאואף [δ] ומן נהוראך עתאקאן כולה אלמא מאנהארכה אבון בקאלה שאניא ואמאר כול

XVII.

Im Namen des großen Lebens.

Am Tage, da die Uthras den Jordan lebenden Wassers herrichteten und die Taufe in ihm vollzogen wurde, nahmen sie das Banner Bihrām, brachten es in die Šk͞inā Šišlams des Großen und spannten es am Tore der Eier[1]) des Glanzes aus, daß die Uthras und Šk͞ināš durch seinen Glanz leuchten und sich freuen über die Maßen.

Trage diese beiden Hymnen vor, nachdem du die Taufe vollzogen hast, dann bring das Banner in die Hütte hinein.

XVIII.

Im Namen des großen Lebens.

Am Tage, da der große Bihrām sein Banner zusammenwickelte, ließen sich dreihundert sechzig Wächter darauf nieder. Sie bedeckten es mit Ketten von Edelsteinen und legten das Siegel des großen (Lebens) darauf. Das große (Leben) segnet mit seinem reinen Munde | den Mann, der sich hier niedergelassen hat, und spricht zu ihm: „Von deinem Glanze wuchs, von deinem Lichte wurde erhellt die ganze Welt“. Unser Vater er-

---

α) A, f. 108 a. β) B, p. 177. γ) A, f. 108 b. δ) A, f. 109 a.

a) Lies לדראבש(י)ה.

1) Siehe oben, p. 195[2].

מאן דכשיט ומהאימאן ציפרא ליארדנא[α] לאנאסגיא ולאניתירשים ברושמא דיארדנא מן ריש בריש ס——א

האזין עניאנא רמיא וכורכה לדראבשא ביומא דדיהבא[a] רבא[b] דדאימא להודה כול יומא דצאבית מאצבותא בהאך עניאנא כורכה לדראבשא דצאבית[c] מאצבותא[c] ס——א

XIX.

בשומא[β] דהייא רביא ביומא דעתיכסיא זיוא דשישלאמעיל דראבשא בסאפטיא דזיוא עותריא כולהון מן כארסאואתון קאם וברכתא דשאנאי בזיהרון שישלאמעיל דראבשא בארכיא ומן עצטוניא דזיוא נאסבילה ובהילבוניא גאואייא דכיסיא[γ] כאסילה ומכארכילה

---

leuchtet mit seiner wundersamen Stimme, indem er spricht: „Ein jeder, der wahrhaftig und gläubig ist, gehe nicht am frühen Morgen zum Jordan und werde nicht mit dem Zeichen des Jordans gezeichnet ganz und gar“.

Trage dieses Lied vor und wickle das Banner am Tage des großen Festes . . . . . .[1] *zusammen, (dieses Lied) allein. Jeden Tag, an dem du eine Taufe vollziehest, wickle mit dem genannten Liede das Banner zusammen und decke es zu.*

XIX.

Im Namen des großen Lebens.

Am Tage, da der Glanz des Banners Šišlamēl durch die Ketten des Glanzes verdeckt wurde, erhoben sich alle Uthras von ihren Thronen und sprachen einen wundersamen Segen über das Banner Zihrūn-Šišlamēl[2]) aus.. Sie holen es aus den Rümpfen des Glanzes und verbergen es in den inneren Eiern der Ver-

---

α) B, p. 178. β) A, f. 109 b. γ) A, f. 110 a.

a) B דדייהוא. b) > B. c) Dafür in B וכוסייא.

1) Nach Siouffi, p. 100 ist דיהוא רבא „la grande fête“ eine Bezeichnung für das Fest des Neujahrs. Darin ist דיהוא, דיהבא = הִבְדָּא; es bedeutet also eigentlich „Schlacht“-Fest. P. 103, 5 nennt er „la fête appelée *Dehvo-d-déimono*, דיהוא דדימאנא, „la fête de Deimono. Cette fête est d’un seul jour qui tombe le premier du second mois d’automne“. — Diese und die folgende Bemerkung des Textes sind unklar und widersprechend. Gemeint ist wohl, daß man am Tage דאימא und wenn man sonst die Taufe vollzieht, das erste Lied vortrage, dagegen beim großen Feste beide. Danach möchte ich an dieser Stelle דדיהבא רבא streichen.

2) Vgl. Stück XIII.

ומנאטרילה ואמרילה כמא דזיואך בסאפטיא נאטאר תיתנאטאר
דמותאך וכולהון אלמיא דהאזילאך[α] בירכתא בדילאך ניבירכון
ונישאבון מן ריש בריש ס——א

האלין עניאניא רמיא ודרוש וכורכה לדראבשא אביהדיא האך עניאנא
דיומא דדאימא דצאבית מאצבותא בהאי עניאנא כורכה לדראבשא לחודה
לבאר מן יומא דדיהבא רבא דדאימא לתארתינון קרינון ס——א

XX.

בשומא[β] דהייא רביא

יאגינזא אנאת סקילא   יאדראבשא אנאת מאהזיתא
דמאלכיא[γ] בזיוה מאניהריא[a]
מאלכיא נאהריא בזיוה   ותאגיא בדילה תאקניא
תאגיא נאהריא בזיוה   ואינאתא בזיוה מיתכארכאן

---

borgenheit[1]). Sie segnen es, verwahren es und sprechen zu ihm: „Wie dein Glanz in den Ketten harret, werde deine Gestalt verwahrt. Alle Welten, die dich schauen, sollen einen Segen über dich sprechen und dich preisen über die Maßen“.

Trage diese Lieder vor und wickle das Banner zusammen. Mit jenem Liede | des Tages Daimā, wenn du die Taufe vollziehest, wickle das Banner mit jenem Liede allein zusammen; außer beim Tage des großen Schlacht(festes), da lies beide[2]).

XX.

Im Namen des großen Lebens.
Du bist ein blank polierter Schatz,
du Banner, bist ein Spiegel,
durch dessen Glanz die Könige leuchten.
Die Könige leuchten durch seinen Glanz,
und die Kronen blinken durch ihn.
Die Kronen leuchten durch seinen Glanz,
und die Quellen wickeln sich in seinen Glanz.

α) B, p. 179.   β) A, f. 112 b; C, f. 58 b.   γ) A, f. 113 a.

a) C נאהריא.

1) Siehe oben, p. 262[1].

2) Hierauf folgen in A Bemerkungen über die Herkunft der Handschrift wie p. 231.

אינאתא וזיויא ונאוריא — לתאגא רבא סאגדילה
ומשאבילה ואמרילה — בריכא האזין דמותאך
דאנין לדילאך ניהיזיאך — ומינאך בשכינתאך ניתריץ[α]
מינאך ניתריץ בשכינתאך — ומינאך דילאך ניתליף
מן ריש בריש ס——א

האזין עניאנא דשאראיתא דתאגא כד באיית ראהמיא ביומא דהאבשאבא מן קודאם דקארית קום קום בהיריא זידקא קריא האזין עניאנא ס——א

תום עסתאדראת וסילקאת לריש האזין קולאסתא דעניאניא ודראשיא ופאסוד דקאבין ועניאניא דדראבשא ועניאנא דשאראיתא דתאגא לשום חייא[β] קאדמאייא ולרושום מאנדא דחייא ועל שומאיהון דחיביל ושיתיל

Die Quellen, die Glanzwesen und die Spiegel
verehren die große Krone,
sie preisen sie und sprechen zu ihr:
„Gepriesen sei diese deine Gestalt.
Wir wollen dich schauen
und mit dir in deiner Škīnā aufgerichtet werden.
Mit dir wollen wir in deiner Škīnā aufgerichtet werden,
mit dir vereinigt werden
ganz und gar“.

Dieses Lied von der Lösung der Krone: wenn du das Gebet am Sonntag verrichtest, bevor du liest „Stehet auf, stehet auf, ihr Männer von erprobter Gerechtigkeit“ [1]) *lies dieses Lied.*

Diese Sammlung der Lieder und Hymnen [2]), *der Responsion des* . . . . [3]), *der Lieder vom Banner* [4]) *und des Liedes von der Lösung der Krone* [5]) *wurde zusammengereiht und kam zustande im Namen | des ersten Lebens, im Zeichen des Mandā ḏHaijē und*

α) A, f. 113b. β) A, f. 114a.

1) Siehe p. 171.

2) Das ist das erste Buch.

3) Das ist das zweite Buch. Das Wort קאבין findet sich öfter in den Ritualen, doch konnte ich seine Bedeutung nicht ermitteln. Es scheint den kultischen Anzug zu bezeichnen, dessen einzelne Teile in dem Buche aufgezählt werden.

4) Das vierte Buch.

5) Stück XX.

ואנוש משאבא שומאיהון באתרא סאגיא בית תושלימא יומא ד̄ארבא
האבשאבא ותשא ביאחרא ד̄פארואנאייא בשיתא ד̄תלאתא האבשאבא
לשנאת תשימא ותלאתין ושית שניא ד̄קאבילייון ארבאיא אראב אלמא
עלאואיהון ובאטלה̄ מאנדא ד̄הייא לרוגזאיהון ד̄בישיא מן כאנא רבא
ד̄נישמאתא ס——א

---

im Namen des Hibil, Šitil und Anōš (gepriesen sei ihr Name am großen Orte, im Hause der Vollendung) am Mittwoch, dem Neunten des Monats der Parwānājē[1]*), in einem Dienstags-Jahre*[2]*), dem Jahre 936, wie es die Araber angenommen haben*[3]*). Die Welt gehe über ihnen unter, und Mandā ḏHaijē hebe weg den Zorn der Bösen vom großen Stamme der Seelen.*

---

1) Parwānājē sind die fünf Epagomenen, die zwischen den sechsten und siebenten Monat (Elūl und Tišrīn) eingeschoben werden, vgl. Peterm. II, p. 460. Der „Monat der Parwānājē" ist wohl der sechste Monat, dem sie angehängt werden.

2) Das mandäische Jahr wird nach dem Wochentage bezeichnet, mit dem es beginnt.

3) Das Jahr 936 der Hiǧra begann am 5. Sept. 1529.

Die höheren Wesen,

die in den beiden Sammlungen genannt sind.

(ע steht unter א).

אבאתור Abathur, der Alte, der Mann mit der Wage (vgl. Joh., p. XXIX f.), 12[2]; 13, 2; 41, 9, 10; 59, 12; 78, 4 f.; 79, 9; 82, 7 ff.; 91, 14 f.; 107, 4; 119, 10; 120, 1; אבאתור אתיקא 83, 12; 92, 3 f.; אבאתור אתיקא ראמא כאסיא ונטירא 16, 13; 82, 4; 130, 4; אבאתור ראמא 41, 9; 106, 6; 147, 11; אבאתור דמוזאניא 98, 6; 104, 1.

אדאם Adam, der erste Mann, 42, 9; 55, 2 ff.; 96, 8; 100, 2 f.; 101, 8; 120, 13; 248, 10; 269, 3; אדאם גאברא קאדמאיא 54, 13; 60, 2; אדאם כאסיא 145, 3; 269, 3.

אדאתאן ויאדאתאן Adatan und Jadatan, ein Genienpaar, 26, 2; 84, 1 f.; 143, 9. Der zweite Name ist wie bei sonstigen Namenpaaren mit anlautendem J gebildet, vgl. *Deutsche Literaturztg.* 1913, col. 1805. Siehe auch hier p. 42 n und Joh., S. 198[4].

אז Az der Große אז רבא,

אזין Azīz der Große אזיז רבא,

אס As der Große אס רבא und אס ימא As das Meer,

אסין Asin der Große אסין רבא 22, 5 f.

אזיז ist wohl mit der aramäischen Gottheit עזיז identisch. אז wäre dann eine Abkürzung davon. Mit dem persischen Āz (vgl. F. W. K. Müller, *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan* II, p. 18, 20) hat es wohl nichts zu tun. — In אס ist kaum das Wort für „Myrte“ enthalten, denn die Bezeichnung von אס als Meer wäre dann unverständlich. Das Verhältnis der Form אסין zu אס ist unklar.

עזלאת Ezlath die Große, weiblicher Genius, עזלאת ראבתיא 28, 4; 171, 3. Im Pariser Diwan Z. 31 wird sie als Quelle des Lichtes, als Gemahlin des „Herrn der Größe“ bezeichnet. Ebenda Z. 297 wird sie die Hülle der Mysterien, die Mutter aller (himmlischen) Könige genannt. Häufig werden Segnungen und Lobpreisungen für sie ausgesprochen (Morg 8, 6; 10, 4; 112, 6). Verkehrt wird

sie Mand. Diwan 7 mit Libat identifiziert. Siouffi nennt sie 40, 34 *Zloth-Rabti.* Wie andere Namen weiblicher höherer Wesen ist es 3. sing. fem. perf., so daß עזלאת „sie ging" bedeutet.

עין האי Īn-Hai „Lebensquell", einer der vier Söhne des Lichtes bezw. des Heils, 24, 12; 83, 3; 144, 5.

עית „Sein, Wesen", 9, 3 vor עותריא ענציבאת; ebenda vor יאואר. Vgl. das obere und untere עית GR 185, 1 ff.

עיל עיל Ēl Ēl, der biblische El 127, 11.

אנוש, ענוש der biblische Enōš 13, 3; 19, 11; 20, 8; 37, 5; 41, 11; 103, 12; 106, 5; 144, 10; 173, 9; 277, 1; אנוש עותרא 148, 4; אנוש עותרא סאגיא 150, 7; 205, 2; 243, 13; 246, 2, 7.

אנאן נצאב vgl. כצאב.

עוצאר Oṣar „Schatz" 72, 5, häufiger עוצאר האי Oṣar-Hai „Lebensschatz" 43, 9; 84, 3; 141, 5.

ארספאן Arspan „der jugendliche Knabe" 229, 2; 264, 4; scheint iranisch zu sein.

עורפעיל Ur(u)pēl 229, 1 findet sich öfter in den Schalentexten, vgl. *Ephemeris* I, p. 92[1]. Hier zusammen mit מארפעיל, wie auch GR 98, 1, „die die Herrschaft über den Zorn in der Welt haben".

בהאק B'haq mit dem Beinamen דויא 142, 12. Ein demiurgisches Wesen. Die Urteile über ihn sind sonst weniger günstig als hier. Vgl. Brandt, Rel., p. 31, 35, 50.

ביהראם Bihrām, gewöhnlich der Große רבא genannt, 43, 6; 142, 5; 147, 12; 266, 10; 267, 3, 7; 268, 1; 273, 7; ביהראם בר רורביא 35, 5; ביהראם רבא בר רורביא 27, 8; 40, 5. Doch 120, 13 ein Sohn Adams. Zusammen mit ראם genannt 18, 1; 41, 2; 145, 3; 229, 3. Als Beiname des Banners 273, 2. Der persische Genius konnte schwerlich von sich aus die bedeutende Stellung innerhalb der mandäischen Religion erlangen, so daß er selbst in der Taufformel neben dem Leben und Mandā d̲Haijē genannt wird, vgl. pp. 27, 40, auch Brandt, Rel., p. 105, 225. Wahrscheinlich ist der Name auf ein anderes Wesen übertragen, vielleicht wegen des Anklanges an בחר, בהר, vgl. z. B. ביהרה יוכאשאר לבראיא p. 88, 5, auch den folgenden Namen.

ביהרון Bihrūn, ein höheres Wesen, „es (das Leben) erwählte mich" 228, 11, vgl. auch כאנפעיל und Joh., S. 216[3].

ברהייא Bar-Haijē, „Sohn des Lebens", 185, 4. Vgl. auch אבון בר הייא 147, 5; 148, 8; 221, 9. Siehe Joh., S. 96[2].

ביריאויש Biriawiš, als „Behälter" bezeichnet 76, 4; 143, 2. Der Name ist vielleicht nach dem älteren פיריאויס gebildet.

בירוק Biruq „Mann und Weib", schädliche Wesen, 39, 8. Var. בוראק, בורוק. Mit dem Burāq Mohammeds haben sie kaum etwas zu tun.

דאיום Daium, Beiname der Rūhā 111, 11 f. Bedeutung ungewiß.

היביל Hibil, der biblische Abel 13, 3; 19, 11; 20, 7; 21, 7; 103, 12; 144, 10; 146, 5; 173, 7; 245, 10; 246, 5; 269, 3; 276, 10; אבון היביל 41, 11; 106, 5; היביל זיוא 51, 7; 54, 13 ff.; 59, 1; 60, 1; 120, 14; 123, 6 ff.; 147, 7; 248, 4; 268, 9; 269, 1; היביל עותרא 205, 1; טאליא היביל 248, 9.

האוא Hawwā, Eva 42, 9; 120, 14.

האוראן (ו)האוראראן Hauran (und) Hauraran bald als zwei verschiedene, bald als Doppelwesen genannt, vgl. p. XIX; 21, 6; 44, 2, 8. Hauraran mit Karkawan 80, 3, 10.

האזאזבאן Hazazban 29, 8; 44, 2, vgl. 29[2].

האיאשום Haijašum aus שום הייא „Name des Lebens" umgestellt, vgl. Joh., S. 212[2]. האיאשום כושטא 142, 10; האיאשום כושטא קאדמאיא 23, 5.

האם Ham mit dem Beinamen זיוא 171, 3, siehe daselbst Anm. 1.

האמגאי Hamgai, Sohn des

האמגאגאי Hamgagai, 7, 6 f., vgl. Anm. 2.

האמאמולאי hamamulai 84, 8 f., anscheinend ein Name, steht teils für sich, teils bei כסאסאר.

האש Haš „er sann nach" 142, 3; האש ופראש Haš-ufraš „er sann nach und erkannte" mit dem Beinamen עותרא 229, 3. Daselbst Z. 11 ist האש ופראש Name des ersten Kannā. Die Worte האש ופראש finden sich oft in ihrer gewöhnlichen Bedeutung: 16, 2; 86, 9; GR 196, 19; 94, 12; 315, 22.

זהא זהא Z'hā, Z'hā zunächst ein Anschrei „eile weg (in Angst)", doch 23, 2 als Name eines abwehrenden Genius, vgl. Z. 3 ff.

זהיר Z'hīr „gesichert" זהיר נהורא רבא ךהייא 43, 8.

זיהרון Zihrūn „es (das Leben) sicherte mich" vgl. Joh., S. 216[3], als ראזא 257, 8 f.; als ראזא רבא 6, 5; 7, 7. Als כלילא 7, 8. Als Beiname des Banners 265, 11; 270, 1 ff.; 274, 8.

זיו האי Zīw-Hai „Glanz des Lebens", einer der vier Söhne des Heils 83, 3.

זאמאר האי Zamar-Hai, Bedeutung unsicher, einer der vier Söhne des Lichtes bezw. des Heils 24, 12; 144, 5.

יא Jā der Große יא רבא 22, 5 zusammen mit den Namen אז u. s. w. (vgl. p. 278) genannt, enthält wohl hebr. יָהּ.

יאדראתאן vgl. ארראתאן.

יאהא יאהא Jāhā, Jāhā 23, 2, wie זהא זהא wohl zunächst eine Anrufung; kann Interjektion sein, aber auch יָהּ enthalten.

יוזאטאק Jōzaṭaq, Beiname des Mandā dHaijē 12, 1; 20, 9; 39, 13; 64, 3; 68, 10; 79, 10; 80, 9 ff.; 142, 1; 147, 12. Siehe zu diesem und den folgenden Namen Joh., p. XXIV ff.

יוכאבאר Jōkabar 59, 5; 85, 3. Gewöhnlich mit dem Beiwort זיוא 11, 9; 16, 11; 26, 11; 30, 10; 44, 7; 114, 10; 141, 10; יוכאבאר רבא 28, 7; יוכאבאר גאברא עותרא מזארזא 44, 10; יוכאבאר פוגדאמא דחייא 35, 6.

יוכאשאר Jōkašar 88, 5; 272, 2 f.; יוכאשאר כאנא דזיוא 143, 1.

יוסמיר Jōsmīr 272, 4; יוסמיר גאברא 26, 1; יוסמיר גופנא קאדמאיא 21, 3; יוסמיר זיוא רבא 86, 8; יוסמיר כאנא דזיוא קאדמאיא 44, 10.' In יוסמיר ויוסאמיר 21, 5 ist der zweite Name wohl nur eine künstliche Erweiterung des ersten, vielleicht unter Einwirkung von יושאמין.

יופין יופאפין Jōfin-Jōfafin 9, 2; 15, 6; 35, 4; 44, 9; 141, 3.

יושאמין Jōšamīn 123, 13; 255, 1; יושאמין דאכיא 16, 8; 25, 12; 103, 10; 106, 2; 143, 5.

יור Jūr 19, 6; 25, 9, vgl. 25[1].

יאואר Jāwar, der Helfer, Erlöser (vgl. Brandt, Rel., p. 32 m) 21, 3; 71, 9; 74, 2 f.; 85, 10; 149, 12; 240; 241, 6; 247; 256, 8; 262, 5; 270, 6; 271, 1; 272, 8; אב יאואר 55, 6; 91, 4 f.; יאואר בחירא 204, 1; יאואר זיוא 3, 7; 7, 6; 18, 5; 41, 2; 71, 3, 11; 72, 1; 74, 5; 147, 8; 180, 1; 241, 4; 243, 3; יאואר מאלכא 233, 5; יאואר מאלכא דעותריא 232, 7 ff.; 239, 10; יאואר קאדמאיא 21, 6; יאואר רבא 28, 5; 171, 3; 230, 3; vgl. auch 73, 3; יאואר תאתאגמור 229, 2. תאתאגמור ist bedeutungslos; es ist wohl eine Bildung zu magischen Zwecken, ebenso wie:

יאלוז יאלוז Jaluz Jaluz 84, 8 und יאלוז יאלוז יאלוזא 35, 1.

כאנפעיל Kanfēl, ein höheres Wesen, 228, 11 zusammen mit ביהרון genannt, wie auch Morg 6, 13, Siouffi 39, 24.

כאנפון Kanfun, ein Uthra 145, 2.

כסאסאר Ksasar 84, 9 bedeutungslose Bildung.

כארכאואן Karkawan mit dem Beiwort זיוא 80, 4, 10 zusammen mit האוראראן genannt. Es ist vielleicht wie dieses aus einem Ortsnamen (כרכא) gebildet. כארכאוא ist eine Kranichart, Cod. Par. 24, f. 27 a, 13; 29 b, 1; 53 a, 6, Peterm. II, 125 m. Hiermit hat der Name kaum etwas zu tun.

מא Mā der Große מא רבא, einer der kurzen Namen 22, 5 vgl. אז p. 278.

מאן Mān der Arzt (אסיא) 24, 4, nur hier, vielleicht eine Abkürzung des Folgenden.

מאנא Mānā Bezeichnung für geistige Wesen, wie für das Geistige im Menschen, hier sehr häufig, vgl. *Uthra*, p. 538.

מאנדא Mandā 29, 7; 95, 1; 146, 6, Abkürzung für Mandā dHaijē.

מאנדא דהייא Mandā dHaijē Γνῶσις ζωῆς XVI; 3, 9 und sonst oft.

מאנהארעיל Manharēl 267, 1 als Bezeichnung des Banners, aus מאנהאר „leuchtend" und אֵל zusammengesetzt.

מאנהארבעיל Manharbēl 24, 2 עסתאקלוס, das kleine Kind. In בעיל ist schwerlich בַּל enthalten, sondern es ist בְּאֵל, so daß der Name „leuchtend" oder „erleuchtet durch Ēl" bedeutet. עסתאקלוס scheint ein entstellter griechischer Name zu sein.

מיריאי Mirjai, Frau aus der mandäischen Legende 210 ff., vgl. Joh., S. 123.

מארפעיל Marpēl 229, 2 = מַרְפֵּא + אֵל vgl. עורופעיל p. 279.

נבאט Nbaṭ vgl. XX; נבאט זיוא רבא קאדמאיא 41, 3; נבאט ניבטא קאדמאיא 35, 4; 76, 4; 86, 5; 141, 7.

נידבאי Nidbai vgl. שילמאי.

נהור Nhūr „Licht", Name eines Buches 75, 4.

נהור האי Nhūr-Hai „Lebenslicht", einer der vier Söhne des Heils 83, 3.

נאמרוס Namrus 184, 9, weiblicher Dämon, vgl. Joh., S. 62[3].

נצאב Nṣab „er pflanzte, schuf", vgl. *Uthra*, p. 544. Als Beiname des Beinkleids 237, 13. נצאב זיוא 207, 3. Oft zusammen mit אנאן נצאב „Wolke des Nṣab" genannt (vgl. Joh., S. 15[7]) 41, 3; 106, 5; 228, 11; 229, 3.

ענציבאת עותריא Enṣībath-Uthrē „gepflanzt von den Uthras" 12, 7; 9, 4 als Mutter des עית יאואר; 9, 3 mit עית zusammengesetzt.

סהאק S'haq „er hüpfte", סהאק זיוא רבא קאדמאיא 28, 10; vgl. Joh., S. 230[5].

סימאת הייא Sīmath-Haijē „Lebensschatz", weibliches Wesen 3, 7; 28, 6; 171, 4; vgl. Joh., S. 201.

סאם Sām „er setzte", vgl. *Uthra*, p. 544; Joh., S. 18[7]. סאם גופאן וסאם גופאריאן וסאם פירא היואריא 5, 6 f. Hier ist גופאן st. abs. von גופנא, doch ist in גופאריאן die Form so umgebildet, als ob אן das Suff. 1. pl. wäre. סאם זיוא דאכיא וש' 28, 11; סאם מאנא סמירא 15, 6; 21, 6; 44, 9; 141, 3; סאם סמיר 35, 5; סאם סמיר זיוא וש' 16, 1; 17, 11; 40, 11.

סומקאק Sumqaq, eine glühende Quelle 124, 1. Wohl von סמק „rot sein" gebildet. Auch sonst als Quelle in der finstern Welt genannt: Par. Diwan Z. 116, 388, 990. GR 145, 17 ist סומקאק ראבתיא Beiname der Dämonin קין, nachher Z. 24 סומקאק מארגאניתא ראבתיא.

סאר Sar und סארואן Sarwan, ein Genienpaar 41, 4; 229,1. Vgl. auch GR 172, 5; 221, 4; 374, 14; Siouffi 39, 19.

פארדון Pardūn, Name eines Uthra 145, 2, nur an dieser Stelle.

פירון Pirūn, vgl. Joh., S. 7[1], als Rebe 70, 4, als Beiname des Banners 266, 1, 4.

פיריאװיס Piriawis, Beiname des Jordans (vgl. Joh., S. 12[1]), 16, 7; 25, 5; 270, 2 ff.; פירריאויס זיוא 20, 1; 24, 8; פירריאויס כאנא דמיא הייא 35, 2.

פיריאפיל Piriafil, Name eines Engels 20, 1; 24, 8 in den Worten פירריאויס זיוא ופיריאפיל מאלאכא פרוליא האנדאמיא קומאת. In der Bildung wohl durch פירריאויס und פרא beeinflußt.

פתא Ptā vgl. p. XXII; פתא עוצרא 75, 4; פתא האי 43, 10; 84, 3; 141, 5; פתא נהורא רבא קאדמאיא 89, 3.

פתאהיל Ptahil (vgl. Joh., p. XXVIII) 83, 11; 161, 7; 259, 5; פתאהיל עותרא 130, 5.

צבאבות Ṣbabut, 35, 1 neben צבותא, wohl daraus unter Einwirkung von צְבָאוֹת gebildet.

ציהיון Ṣihiūn, Name eines Uthra 145, 2, mit dem Namen für Ṣion (vgl. 215, 1) kaum identisch.

ציהמאי Ṣihmai, eine Quelle 265, 8, von ציהמא „Glanz" gebildet.

צאורעיל Ṣaurēl, der „Löser", der Todesengel, 80, 8, vgl. Joh., S. 119.

צאנאצעיל Ṣanaṣēl, ein Uthra 142, 6, vgl. auch Morg 8, 1; Siouffi 40, 50.

רהום האי R'hum-Hai, „Geliebter des Lebens", einer der vier Söhne des Lichtes bezw. des Heils 24, 12; 144, 4.

רואז Rwaz „er prangte"; רואז גופנא 108, 1; 181, 8; 243, 10; רואז נהורא רבא קאדמאיא 181, 9.

ראם Rām der Große, ראם רבא 18, 1; 145, 3; 229, 3, zusammen mit ביהראם genannt. Ist wohl wie dieser iranisch. Auch im persischen Kalender stehen Bahrām und Rām als Tagesgenien zusammen.

שיהלון Šihlūn „es (das Leben) sandte mich", vgl. Joh., S. 213, אבון שיהלון זיוא 242, 14.

שכינאצאר Škinaṣar 35, 2, aus שכינא und עוצאר gebildet.

שילמאי Šilmai und נידבאי Nidbai, die beiden Taufengel (vgl. Joh., p. XX) 17, 8; 19, 10; 20, 7; 24, 9; 26, 3; 41, 10; 59, 4; 74, 6; 103, 11; 106, 4; 143, 12; 147, 5; 148, 8; 150, 6; 173, 10; 207, 3; 269, 9.

שום Šum, Sem, der Sohn Noahs, 49, 11; 52, 6.

שום האי Šum-Hai, „Name des Lebens“, einer der vier Söhne des Lichtes bezw. des Heils 24, 12; 83, 3; 144, 5.

שאמשעיל Šamšēl 236, 4, Beiname der Stola, von שמש wegen des Leuchtens der Stola gebildet.

שאר Šar „war fest“, vgl. Joh., S. 6[2], שאר גופנא 70, 3 und

שראר Šrar gleichfalls eine Rebe 180, 12.

שארהאת Šarhath, die Glanzwolke 240, 7, nur hier. Syr. ܐܫܬܪܗܒ bedeutet „ergötzen“, doch gehört es vielleicht zu ܫܪܗܒ „gleiten“.

שארהאבעיל Šarhabēl 43, 2 als זיוא רבא קאדמאיא, findet sich sonst als eines der Häupter der Zeitalter, vgl. Joh., S. 93, 195.

שישלאם Šišlam, besonders als Herr des Banners genannt, ש׳ רבא 28, 3; 264 ff.; מאלכא ש׳ רבא 171, 2. Wohl aus שְׁלָם erweitert. Mit angehängtem אֵל in:

שישלאמעיל Šišlamēl als Name des Banners 266, 6, 9; 267, 4 ff.; 270, 6; 274, 6, 8.

שיתיל Šitil, der biblische Seth 13, 3; 19, 11; 20, 7; 41, 11; 103, 12; 106, 5; 144, 10; 173, 8; 205, 1; 246, 1, 6; 276, 10; אבון שיתיל 31, 3 ff.

תאורעיל Taurēl, ein Uthra 143, 7. Nach GR 129, 2 f. ist er das Haupt der 366 Škīnās und heißt auch Anan Nṣab. GR 295, 11 wird er mit Jāwar identifiziert, und sein Name soll auch סאם סמיר זיוא sein. Auch GR 269, 12; 306, 13; Siouffi 40, 43 genannt.

תאר Tar und תארואן Tarwan, ein Genienpaar, wie סאר וסארואן, mit dem es 229, 1 zusammen genannt wird, wie auch GR 221, 4; Siouffi 39, 20.

תארואן Tarwan für sich genannt als תארואן נהורא 8, 6; 41, 2; ein außerweltliches Gebiet 241, 5, vgl. Joh., S. 116[3].

De Morgan's Textes mandaïtes

sind zum größten Teil auch in diesem Bande enthalten. Die folgende Übersicht weist die Stellen nach.

Morg	hier	Morg	hier	Morg	hier
9, 12	171	44, 11	197	76, 9	228
10, 10	172	45, 11	198	78, 6	229
11, 1	172	46, 3	199	80, 9	105
11, 9	173	47, 13	200	86, 10	109
12, 1	173	48, 7	201	97, 1	69
12, 7	174	49, 8	202	99, 5	70
12, 12	174	50, 1	203	99, 11	71
13, 4	3	50, 12	203	100, 8	71
13, 13	3	51, 4	204	101, 10	72
17, 9	7	52, 2	205	102, 10	73
18, 6	8	52, 10	205	104, 3	74
18, 11 [1])	41, 10	53, 9	206	105, 8	74
21, 1	43	53, 13	207	107, 7	76
21, 7	43	54, 13	208	107, 11	76
22, 8	44	55, 4	208	109, 11	93
24, 3	90	56, 3	209	109, 14	93
28, 10	45	56, 9	209	110, 5	109
29, 7	183	59, 4	212	119, 11	182
32, 1	186	59, 9	212	121, 8	141
32, 9	186	61, 7	214	129, 4	15
33, 12	188	62, 1	215	133, 6	65
34, 4	188	64, 1	216	139, 13	22
35, 9	189	64, 9	217	141, 13	23
36, 2	190	65, 13	218	143, 1	24
38, 7	192	66, 3	219	144, 10	40
39, 1	192	67, 8	220	146, 4	9, 3
40, 2	193	67, 11	220	147, 4	29
40, 8	194	70, 6	222	147, 12	11
42, 11	195	70, 15	223	152, 6	63
43, 4	196	75, 11	228	154, 7	175
44, 7	197	76, 4	228	158, 9	177

1) Hinter עותריא sind Blätter verlegt, Anschluß p. 146, 4.

Morg	hier	Morg	hier	Morg	hier
159, 12	178	214b	47, 7	233b	85, 5
161, 3	179	215a	57, 9	234a	86, 1
161, 13	180, 4	215b	58, 7	234b	86, 8
162, 9	180	216a	59, 1	235a	87, 3
165, 11	264	216b	59, 9	235b	88, 1
166, 2	264	217a	60, 6	236a	88, 10
166, 10	264	217b	62, 2	236b	89, 7
167, 7	265	218a	63, 1	237a	102, 4
168, 6	266	218b	63, 6	237b	102, 9
169, 1	266	219a	63, 11	238a	103, 2
169, 13	267	219b	64, 5	238b	103, 9
171, 1	267	220a	64, 9	239a	106, 6
171, 8	268	220b	65, 1	239b	106, 11
171, 12	269, 9	221a	65, 6	240a	107, 3
172, 8	270	221b	65, 11	240b	107, 7
173, 1	270	222a	66, 4	241a	107, 11
174, 4	110, 5	222b	66, 10	241b	108, 5
174, 11	271	223a	67, 6	242a	108, 9
175, 8	271	223b	67, 12	242b	108, 13
176, 7	272	224a	68, 2	243a	109, 4
176, 13	273	224b	68, 7	243b	109, 10
177, 7	273	225a	68, 12	244a	110, 4
178, 7	274	225b	69, 6	244b	110, 8
207a	40, 12	226a	70, 1	245a	111, 5
207b	41, 5	226b	70, 5	245b	112, 3
208a	41, 9	227a	70, 10	246a	112, 9
208b	42, 2	227b	71, 4	246b	113, 4
209a	42, 7	228a	71, 8	247a	115, 5
209b	42, 11	228b	72, 1	247b	116, 8
210a	43, 3	229a	72, 6	248a	117, 5
210b	43, 8	229b	73, 3	248b	118, 4
211a	44, 2	230a	73, 7	249a	119, 1
211b	44, 6	230b	73, 12	249b	119, 11
212a	45, 1	231a	82, 13	250a	120, 9
212b	45, 5	231b	83, 6	250b	121, 10
213a	45, 13	232a	83, 11	251a	122, 9
213b	46, 6	232b	84, 3	251b	123, 12
214a	47, 2	233a	84, 9		

Berichtigungen und Nachträge.

P. 7 l. *Lösung*[1]) st. *Lösung*[2]).

P. 27, Übersetzung Z. 14 l. *getauft* st. *gezeichnet*.

Zu Anm. 1. Bei 57, 3 schwankt die Lesung zwischen וליגטה ביאמינה ואשלימה לסמאלה und וליגטה בסמאלה ואשלימה ליאמינה. Auch 27, 3 wird wohl ursprünglich gestanden haben לגוטינון ביאמינאך ואהדארינון לסמאלאך „fasse sie mit deiner Rechten und wende sie nach links hin".

P. 35, Anm. 1, Z. 1 l. *der Gute* st. *der gute Vater*.

P. 49 f. Es sei bemerkt, daß die Worte וקאביל דאכיא רושומא hinter ועצטבא nur in einer Handschrift stehen.

P. 52, Z. 7 und 53, Z. 7. שדיא heißt eher „wirf (den Weihrauch) hin".

P. 79, 4 l. שומה st. שומא, und in der Übersetzung „seines Kušṭā-Namens".

P. 96. Stück LXVI steht auch GL 120.

P. 119, 10. Die Worte עו מסארחיב למידירה beziehen sich wohl auf den Todesengel: wenn er Eile hat, die Seele fortzutragen, vgl. Joh., S. 120.

P. 136, 6 l. עפרכא st. עפיבא.

P. 223, 1. אנגיא יומא steht hier in einem Gebete für den Samstag. Dennoch darf man nicht annehmen, daß damit der Vorabend des Sonntags oder der Samstag selber gemeint sei, siehe Joh., S. 68, 111.

P. 245. שאמכטיא enthält wohl شَمْع. Die Endung scheint iranisch zu sein, doch konnte ANDREAS sie nicht identifizieren. ܩܘܡܨܐ bei MACLEAN, *Dictionary of Vernacular Syriac*, p. 308a *„the crown of the head and temples"* ist jedenfalls ein anderes Wort.

Register.

ABHANDLUNGEN
DER KÖNIGLICHEN GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN ZU GÖTTINGEN
PHILOLOGISCH-HISTORISCHE KLASSE NEUE FOLGE BD. XVII, 2

ÜBERLIEFERUNG UND ENTSTEHUNG DER THEOKRIT-SCHOLIEN

VON

CARL WENDEL



BERLIN
WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG
1920

Vorgelegt von E. Schröder in der Sitzung vom 4. Juni 1920.

Druck der Dieterichschen Universitäts-Buchdruckerei (W. Fr. Kaestner)
in Göttingen

HERMANN SCHULTZ

ZUM GEDÄCHTNIS

ΘΝΗΙΣΚΕΙΝ ΜΗ ΛΕΓΕ ΤΟΥΣ ΑΓΑΘΟΥΣ

Vorwort.

Es war ursprünglich meine Absicht, der im Jahre 1914 erschienenen Ausgabe der Theokrit-Scholien[1]) in möglichst kurzem Abstand eine Abhandlung folgen zu lassen, die über alle in der *Praefatio* nicht erörterten Fragen der Überlieferung die schuldige Auskunft gäbe. Da unterbrach der Krieg die begonnene Arbeit, und als ich sie nach vier Jahren wieder aufnehmen konnte, mußten die verlorenen Fäden erst neu geknüpft werden, ehe eine Weiterführung möglich war. Ich verhehle mir nicht, daß der lange Zeitraum, der zwischen der Abfassung der ersten Kapitel und der des Restes lag, der Einheitlichkeit des Ganzen Eintrag getan hat, doch hoffe ich, daß davon nur die Art der Ausführung, nicht die Sache selbst betroffen worden ist.

---

1) *Scholia in Theocritum vetera. Rec. Carolus Wendel. Adiecta sunt scholia in technopaegnia scripta. Lips., Teubner, 1914.* Max Rannow hat am Schluß seiner dankenswerten Besprechung *(Berl. phil. Woch. 36, 1916, Sp. 1080—90)* einige, teils wirkliche teils vermeintliche, Versehen notiert. Ich bemerke dazu: Die Siglen E und E^b sind durchweg richtig angewandt, vgl. die Beschreibung der Hs im Anhang. S. XII Z. 7 v. u. muß es in der Klammer zu V 120 b heißen: *προσημαίνεται* G: *προσέτι μαίνεται* K. S. XIII Z. 10 v. o.: VII 23 b gehört in die nächste Zeile hinter V 121 a. Dagegen ist das Zitat V 141/43 b in dieser Zeile ganz in Ordnung; a darf nicht ergänzt werden, da nur in b die Hss KGLU charakteristisch gegen EAT zusammenstehen. Mir selbst sind eine Reihe unwesentlicher Druckfehler aufgefallen, die ich wie folgt zu verbessern bitte: S. 70 Z. 2 v. u. 123 d für 123 b. S. 121 Z. 6 v. o. *τῆς* für *τᾶς*. S. 212 Z. 5 v. u. 10 für 11, Z. 4 v. u. 11 für 12. S. 224 Z. 24 v. o. 371 für 571. S. 236 Z. 6 v. u. 83 für 82. S. 250 Z. 18 v. o. 35 für 85. S. 390 a Z. 5 v. u. VII für VIII.
Wichtigere Textänderungen, die ich nachträglich vorzuschlagen habe, werden im Laufe der Untersuchung zur Sprache kommen. Darüber hinaus ändere ich noch folgende Stellen: I 87. Die Verszahl ist einzuklammern, da der ambr. Archetypus das Scholion aus einem Etymologikon entlehnt hat. VII 104 lies *ἤγουν καὶ πρὸ τοῦ καλεσθῆναι αὐτὸν παρ' ἐμοῦ ἐμβιβάσαις* [*μου*] *ταῖς χερσὶν αὐτοῦ* (für *αὐτὸν*) *τὸν Φιλῖνον*. III 25/26 a lies *ὅθεν ὁ ἁλιεὺς Ὄλπις ⟨ἀγρεύει τοὺς ἰχθῦς⟩*, Ergänzung aus sch. d. III 49/51 d ist von Bethe *(Herm. 24, 1889, S. 423 Anm.)* nach sch. ε 125 richtig ergänzt: *Ἰασίων ὁ Κρής, Κρήτης βασιλεύς, υἱὸς ἦν ⟨Κατρέως τοῦ⟩ Μίνωος*. V 88 a ist wegen der Lexikographen vorzuziehen: *τὸ γὰρ μήλῳ* (für *μῆλα*) *βάλλειν ἐπὶ τούτου ἔτασσον*.

In der *Praefatio* habe ich die Überlieferung nur so weit behandelt, als es zum Verständnis des herausgegebenen Textes unbedingt erforderlich war. Es sind nur die Haupt-Hss, auf denen sich der Text aufbaut, beschrieben und ihr Verhältnis zu einander untersucht. Die byzantinischen Scholien sind völlig beiseite gelassen, ohne daß ihr Unwert zuvor nachgewiesen wäre; ebensowenig ist erörtert, wieweit die verwandten Stellen aus anderen Schriftwerken, die als *Similia* unter dem Text verzeichnet stehen, als Zeugen für diesen selbst zu gelten haben. Die *Praefatio* verlangt also eine Ergänzung. Sie wird in dem vollständigen Hss-Verzeichnis des Anhangs und in den beiden ersten, die Byzantiner und die Nebenüberlieferung behandelnden Kapiteln gegeben. Die Byzantiner sind, wie ich betonen möchte, auch hier nicht um ihrer selbst willen untersucht, sondern lediglich unter dem Gesichtspunkt, ob sie unsere Kenntnis der alten Scholien bereichern oder nicht. Erörterungen über ihre Sprache, wie Karl Lehrs *(Die Pindarscholien 1873)* und neuerdings Theodor Hopfner *(Thomas Magister, Demetrios Triklinios, Manuel Moschopulos, Sitz.-Ber. d. Wien. Akad., Phil.-hist. Kl. 172, Abh. 3, 1912)* sie angestellt haben, konnten dabei ohne Schaden unterbleiben, weil es möglich war, das Eigentum der einzelnen byzantinischen Erklärer auf Grund zuverlässiger äußerer Bezeugung abzugrenzen. Zitiert werden sie nach der Ausgabe von Ahrens [1]. Der Versuch, die Nebenüberlieferung der Theokrit-Scholien festzustellen, nötigte in ungezählten Fällen zu einer Untersuchung, ob die verwandte Stelle aus den Scholien selbst oder mit ihnen aus derselben älteren Schrift entlehnt sei. So mußte die Frage nach den Quellen der Scholien gestellt werden, und sie hatte nur im Zusammenhang einer Gesamtanalyse einige Aussicht auf befriedigende Antwort. Nehmen wir also den hier nicht wiederholten Inhalt der *Praefatio* mit der vorliegenden Abhandlung zusammen, so haben wir die Geschichte der Scholien von ihrer Entstehung bis zu der vielgestaltigen Form, in der sie uns in den erhaltenen Hss entgegentreten. Mit dieser Scholien-Geschichte möchte ich zur Textgeschichte von Wilamowitz [2] ein Seitenstück geben, das diese zugleich voraussetzt und ergänzt.

Im Hss-Verzeichnis des Anhangs bin ich weit über das hinausgegangen, was für eine Ausgabe der Theokrit-Scholien und eine

1) *Bucolicorum Graecorum Theocriti Bionis Moschi reliquiae. Ed. Henr. Lud. Ahrens. T. 1. Textus. 2. Scholia. Lips. 1855—59.*

2) *Die Textgeschichte der griechischen Bukoliker. Von Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. Berl. 1906. (Philol. Unters., H. 18.)*

Geschichte ihrer Überlieferung zu leisten unvermeidlich war. Dazu haben mich zwei Gründe bestimmt. Einmal war ich durch die ungenügenden Angaben vieler Kataloge genötigt, mir auch von solchen Hss genauere Kenntnis zu verschaffen, die sich als scholienlos herausstellten, also ungewollt Material zu sammeln, das denen, die an der Überlieferung des Textes Interesse nehmen, von Nutzen sein kann. Außerdem wollte ich aber auch zum anschaulichen Ausdruck bringen, daß eine erschöpfende Geschichte des Textes untrennbar verknüpft ist mit einer Geschichte der Scholien und umgekehrt: eine Hs, die I—XVIII ohne Scholien enthält, gehört trotzdem zu der kommentierten „vatikanischen" Gruppe, und eine auf die ersten acht Idyllen beschränkte Hs repräsentiert die Moschopulos-Ausgabe, auch wenn sie kein Wort von Moschopulos selbst aufweist. Das vorliegende Verzeichnis hat sich also die Aufgabe gestellt, alle Hss aufzuführen, die Gedichte der drei Bukoliker, Figurengedichte, Scholien zu Theokrit oder Scholien zu den Figurengedichten enthalten; das Hauptgewicht ist aber dabei durchweg auf eine möglichst genaue Bestimmung der erklärenden Bestandteile gelegt. Ausgeschlossen habe ich lediglich: Sentenzensammlungen, die einzelne bukolische Verse oder Versgruppen enthalten; Hss, die von Bukolischem nur den Ἔρως δραπέτης (Mosch. I) überliefern — meistens im Anschluß an die homerischen Hymnen, wo die Textgestalt seine Herkunft aus der Anthologie verrät; das Exzerptenwerk des Stobaios; humanistische und noch jüngere (auch neugriechische) Kommentare zu Theokrit; Abschriften, die jünger sind als das XVI. Jh. Die aufgenommenen Hss sind zum größten Teil mit Hülfe der gedruckten Kataloge ermittelt worden, die Gardthausen in seiner Bibliographie *(Sammlungen und Cataloge griech. Hss 1903, Byz. Archiv 3)* zusammengestellt hat; auf genaue Angabe des bibliographischen Fundortes im einzelnen Fall habe ich aus Raumrücksichten verzichtet. Den Beschreibstoff habe ich nur da angegeben, wo er weder in orientalischem noch in abendländischem Papier besteht. Über das Verhältnis der Hss zu einander habe ich nur dann ein Urteil beigefügt, wenn ich irgend etwas Neues zu sagen hatte oder auf ältere Untersuchungen mit sicherem Ergebnis hinweisen konnte. Ich hatte dabei außer der schon genannten Ausgabe von Ahrens und der Textgeschichte von Wilamowitz hauptsächlich heranzuziehen: H. L. Ahrens, *Über einige alte Sammlungen theokritischer Gedichte (Phil. 33, 1874, S. 385—417. 577—609)* und Ed. Hiller, *Beiträge z. Textgeschichte d. griech. Bukoliker 1888.* Um die Gleichsetzung der hier beschriebenen Hss mit den bisher bekannten zu erleichtern, habe ich die Siglen der

Kollationen-Corpora von St. Amand und d'Orville, der Ausgaben von Ahrens und Wilamowitz *(Bucolici graeci [2] Oxonii [1911])* sowie meiner eigenen Scholien-Ausgabe angeführt; ältere Irrtümer konnten dabei zumeist stillschweigend berichtigt werden.

Wenn ich mich zum Schluß der angenehmen Pflicht des Dankes entledige, so habe ich an erster Stelle die Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften zu nennen, die mir durch ihre Zuwendungen in den Jahren 1906 und 1911 Bibliotheksreisen nach Italien und Frankreich ermöglichte. Die Arbeit hätte aber nicht auf so breiter Grundlage aufgebaut werden können, wenn mir nicht zahlreiche Hss in- und ausländischer Bibliotheken bereitwillig nach Halle übersandt worden wären, und bei vielen anderen, die ich nicht selbst zur Hand nehmen konnte, Photographieen, Probe-Kollationen und Einzel-Auskünfte ein Urteil ermöglicht hätten. Möchten die Gelehrten und die Bibliotheksverwaltungen, die mich durch ihre z. T. erhebliche Mithülfe zu großem Dank verpflichtet haben, die erprobte Nachsicht noch einmal walten lassen, wenn ich es mir, um Raum zu sparen, versage, die lange Reihe ihrer Namen hier zu veröffentlichen! Nur einen kann ich nicht ungenannt lassen: Hermann Schultz. Er hat mir nicht nur durch seine Abhandlung über *Die hs. Überlieferung der Hesiod-Scholien (Abh. d. Gött. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., N. F. 12, 4, 1910)* ein oft zu Rate gezogenes Vorbild gegeben, sondern auch am Plan meiner eigenen Arbeit und ihrem ersten Werden fördernden Anteil genommen. Ich kann ihm die fertige Arbeit nicht mehr in die Freundeshände legen, aber ich wünschte wohl, daß der Dankesgruß, den ich ihm mit ihrer Widmung über das Grab hinaus nachsende, an seinem geringen Teil dazu hülfe, den liebenswerten Menschen und hoffnungsreichen Philologen vor allzufrüher Vergessenheit zu bewahren.

Die Drucklegung der Arbeit wäre unter gegenwärtigen Verhältnissen nicht möglich gewesen, wenn sich nicht selbstlose Freunde der deutschen Wissenschaft in Schweden gefunden hätten, welche die erforderlichen Mittel aufbrachten. Ich spreche meinen tiefempfundenen Dank für diese helfende Tat um so lieber öffentlich aus, als mir nichts so geeignet erscheint, uns Deutsche bei allem Niedergang mit neuer Zuversicht zu erfüllen, als derartige Beweise einer über die Landesgrenzen hinweg wirksamen Solidarität der Wissenschaft.

Halle a. d. Saale, den 19. Juni 1920.

Carl Wendel.

I.

Die Byzantiner in ihrem Verhältnis zu den alten Scholien.

1. Johannes Tzetzes.

Die Modeneser Hs No. 93 (III C 14) enthält auf Bl. 206 r bis 210 v ausführliche Prolegomena zu einem Theokrit-Kommentar, denen sich eine Inhaltsangabe des ersten Idylls anschließt. Immisch hat das von Puntoni im Katalog nicht verzeichnete Stück zuerst bemerkt und seinem Schüler Johannes Kayser zur Veröffentlichung überlassen *(De veterum arte poetica quaest. sel. Diss. Leipz. 1906, S. 54 ff.)*. Ich habe den von Kayser als III gezählten Teil des *Anecdoton Estense* in meiner Ausgabe wiederholt (S. 7 ff.) und war durch die Güte der Herren Immisch und Cosentini in der Lage, ihm den noch unveröffentlichten Rest (Abschnitt 9 und 10) anzufügen. Die Hs stammt aus Georg Vallas Besitz und ist nach Immischs Urteil (Kayser S. 55) von des Besitzers eigner Hand geschrieben. Da das Stück mitten im Satze abbricht, obgleich noch leere Blätter in der Hs folgen, so muß man annehmen, daß Valla eine Vorlage kopierte und in dem Moment zu schreiben aufhörte, als ihm zum Bewußtsein kam, daß er über die Grenze des zu kopierenden Teiles seiner Vorlage hinausgegangen war. Was er aber in seine selbstgeschriebene Sammlung aufzunehmen beabsichtigte, zeigen die den Theokrit-Prolegomenen in der Hs voraufgehenden Stücke an; es sind die beiden Tzetzes-Prooemien *Περὶ κωμῳδίας* (Kaibel, *Com. graec. fragm. I 1, 1899, S. 17—24*). Valla brach also ab, als er bemerkte, daß er sich nicht mehr in den Einleitungsfragen, auf die es ihm allein ankam, bewegte, sondern mitten in die Inhaltsangabe eines einzelnen Idylls hineingeraten war. Auf eine Unterscheidung des Schreibers vom Autor führt auch, wie Kayser angemerkt hat (S. 55), das jeden Absatz einleitende ὅτι.

Die Modeneser Prolegomena zu Theokrit zerfallen in zwei Hauptteile (ich fasse die beiden ersten Teile Kaysers in einen zusammen), die genau der von Johannes Tzetzes in der Vorrede zu seinem Erga-Kommentar aufgestellten Forderung entsprechen (S. 11, 3 Gaisf.): *πρῶτα μὲν γὰρ ἐχρῆν διαίρεσιν φάναι τῶν ποιητῶν καὶ τίνα τούτων χαρακτηρίσματα καὶ τίνες τούτων οἱ περιβόητοι, ἔπειτα τὸ γένος εἰπεῖν τοῦ προκειμένου πρὸς τὴν ἐξήγησιν καὶ τίνι συνήκμασε καὶ πόσας βίβλους ἐξεπονήσατο κτλ.* Die *διαίρεσις τῶν ποιητῶν* stimmt, wie Kayser ausführlich dargelegt hat (S. 64—75), in allen Hauptpunkten zu der Behandlung desselben Gegenstandes durch Tzetzes in den Prolegomenen zu Lykophron (S. 1—4 Scheer), in den *στίχοι περὶ διαφορᾶς ποιητῶν* (Kaibel, a. a. O., S. 34—40) und — auszugsweise (vgl. S. 12, 13 Gaisf.) — in der Vorrede zu den Werken Hesiods (S. 12, 22—14, 3 Gaisf.). Wird schon dadurch die Vermutung nahegelegt, daß Tzetzes auch für die neu gefundenen Theokrit-Prolegomena verantwortlich zu machen sei, so hat Kayser dieser Vermutung durch den Nachweis der gleichen Quellenbenutzung einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit gegeben; es liegen hier wie dort zugrunde: Scholien zu Dionysios Thrax, Proklos' Chrestomathie[1]) und — weiter zurück — Orion und Didymos. Ich werde deshalb im folgenden von Tzetzes reden.

Eine Berührung mit den Prolegomenen der alten Scholien zu Theokrit tritt erst im zweiten (bei Kayser dritten) Teil ein, und deshalb ist dieser Teil allein für die überlieferungsgeschichtlich wichtige Frage heranzuziehen, ob Tzetzes die alten Scholien vollständiger vor Augen gehabt hat als wir. Da Kayser diese Frage an mehreren Stellen ausdrücklich bejaht, so können wir uns einer genauen Analyse des Anecdoton nicht entziehen. Ich zitiere es nach meiner Ausgabe. Zu 1. Der erste Absatz (S. 7, 8—10) gibt zwei Merkmale der bukolischen Dichtung an, den dorischen Dialekt als Form und die bäuerlichen Verhältnisse als Inhalt. Beides wird später ausführlicher behandelt, aber hier schon vorweggenommen, weil das Schema des ganzen Traktates eine kurze Formulierung der *γνωρίσματα* jeder Gattung verlangt; vgl. die

1) Friedrich Stein, auf dessen Bonner Dissertation (*De Procli Chrestomathia grammatica quaest. sel. 1907)* mich Max Rannow in seiner Besprechung meiner Ausgabe *(Berl. phil. Woch. 36, 1916, Sp. 1085)* aufmerksam macht, hat S. 45—49 nachzuweisen versucht, daß der gesamte Abschnitt über die Bukolik der Chrestomathie des Neuplatonikers entnommen sei. Seine Annahme, für die er beweiskräftige Gründe nicht anzuführen vermag, wird jetzt durch das von mir veröffentlichte Endstück des Anecdotons hinlänglich widerlegt; in der Chrestomathie hätten allenfalls die Einleitungsfragen Raum, keinesfalls eine Erklärung des ersten Idylls.

Wendungen in Teil I: *ὅτι τῶν λυρικῶν γνωρίσματα τάδε, ὅτι ἰαμβογράφων γνωρίσματα κτλ.*, in Teil II: *ὅτι κωμῳδίας ἴδιον, ὅτι τραγῳδίας ἴδιον κτλ.* Die Beschreibung der Bukoliasten im zweiten Absatz (Z. 11—23) stimmt zu Abschnitt Bb der bekannten Prolegomena, nur daß die Abhängigkeit von *φασίν* aufgegeben und die direkte Rede eingeführt ist. Die Vorlage war um nichts reicher oder besser als unsere Hss, sie hatte auch die von Schäfer behobene Verderbnis *διδόναι* (für *ᾄδειν*), wofür Tzetzes zunächst folgerichtig *ἐδίδοσαν* gesetzt hatte, bis ihm *παρεῖχον* für die Darbietung eines Spruches besser erschien. Der Estensis hat seine Vorlage so getreu kopiert, daß er hier wie an anderen Stellen auch getilgte Worte mit übernommen hat; die Vorlage selbst dürfte dem Autographon des Tzetzes nahestehen. An Einzelheiten mag erwähnt werden, daß die Tzetzes-Hs *προκεῖσθαι* mit KE^b gegen *προσκεῖσθαι* der übrigen gehabt hat, im Bukoliasten-Spruch *φέρομεν* wie ET und *ἐκαλέσατο* mit der Vulgata gegen K. Wichtiger ist, daß auch in dieser Hs bereits der Abschnitt Bb seine richtige Stelle hinter Ba verlassen hatte. Der dritte Absatz (S. 7, 24—8, 14) gibt eine Auslegung des zweiten, wie auch Kayser (S. 78) anerkennt. Den Grundgedanken, daß die einzelnen Gebräuche bestimmt seien, den Frieden zu symbolisieren, entnimmt Tzetzes der syrakusanischen Entstehungsgeschichte, weil diese vom Scholiasten als *ἀληθὴς λόγος* ausgezeichnet ist. Da er aber mit dem Friedensmotiv allein nicht auskommt, so zieht er noch die Nachahmung des Hirtengottes Pan hinein, wofür ihm die Scholien I 3/4 d und e die *κέρατα* und die *κάτω τραγώδη καὶ λάσια* liefern. Daß Pan auf den Bergen wohnt und der Jagd obliegt, konnte Tzetzes den Scholien zu VII 106—108 entnehmen, falls er dazu einer besonderen Belehrung bedurfte. Zu 2. Die drei Entstehungsgeschichten der Bukolik werden mit geringen redaktionellen Änderungen wie in Ba erzählt. Der von Hemsterhuys und Reiske richtiggestellte Fehler der Hss *ἀρίστης* für *ἀρεστῆς* kehrt auch hier wieder; *διαχωρίοις* für *διαχώροις* kann ebensogut glückliche Konjektur wie bessere Lesung der Vorlage sein. Zu 3. Als *γένος* des Dichters erscheint Abschnitt Aa der Prolegomena in leichter Umformung. Da die Vorlage schon dieselbe, von Ahrens erkannte Lücke aufwies wie unsere Hss, so wird Theokrit zum Zeitgenossen des Ptolemaios Lagu statt des Philadelphos gemacht. Tzetzes bemerkt den historischen Fehler und will ihn berichtigen. Statt aber den in GE^{b}PT überlieferten Abschnitt Ab, der das Richtige bietet, heranzuziehen, schiebt er lieber (S. 9, 15—28) aus seinem eigenen Lykophron-Kommentar den Absatz über die alexandrinische Dichter-Pleias (S. 4, 26—5, 4 Scheer)

ein, aus dem hervorgeht, daß Ptolemaios Philadelphos, der Sohn des Ptolemaios Lagu, nicht dieser selbst die *ἀκμή* Theokrits bezeichnet. Weil es ihm hauptsächlich auf diese Zeitbestimmung ankommt, so stellt er sie hier vorweg, während sie im Lykophron-Kommentar den Schluß bildet. Die Herkunft des Abschnittes ist aber dadurch gegen jeden Zweifel sichergestellt, daß die Reihe der sieben Dichter auf Lykophron und nicht auf Theokrit hinführt; vgl. dazu die Bemerkungen von Kayser (S. 54). Um die Lebensumstände Theokrits noch weiter zu erläutern, wird endlich das Epigramm *Ἄλλος ὁ Χῖος* (Gb) angeschlossen. Zu 4. Die Ableitung des Titels *Βουκολικά* im ersten Absatz geschieht in enger Anlehnung an die erste Hälfte von Ca. Dagegen weichen die bei Tzetzes (S. 10, 5—22) folgenden etymologischen Erklärungen des Wortes *βουκόλος* von den in Ca gegebenen wesentlich ab. Ca hat folgende Ableitungen: 1) von *⟨κέλλειν =⟩ ἐλαύνειν*, 2) von *κολούειν* (so Meineke für *κωλύειν*), 3) von *κορεῖν* (wofür ich *κομεῖν* aus dem Etymologicum eingesetzt habe) = *ἐπιμελεῖσθαι* (nur in E^b^T erhalten). Dem steht bei Tzetzes folgende Reihe gegenüber: 1) von *κονεῖν = ἐνεργεῖν καὶ διατρίβειν*, 2) von *κέλεσθαι = προστάσσειν*, 3) von *κέλλειν = τρέχειν*, 4) von *κομεῖν = ἐπιμελεῖσθαι* (mit Didymos), wozu anhangsweise bemerkt wird, daß man die Ableitung ebensogut von *κορεῖν* vornehmen könne. Dieselbe Reihe wie Tzetzes hat das Etymologicum Genuinum s. v. *βουκόλος* (vgl. die Anm. zu S. 4, 3 meiner Ausg.): 1) *ἤτοι βουκόνος τις ὤν, παρὰ τὸ κονεῖν περὶ τὰς βοῦς, ὅ ἐστιν ἐνεργεῖν καὶ διατρίβειν.* 2) *ἢ βουσὶ κεκλόμενος, ὅ ἐστιν ἐγκελευόμενος.* 3) *ἢ παρὰ τὸ κέλλω, ὃ σημαίνει· ὁ ἅμα τοῖς βουσὶ κέλλων ⟨καὶ τρέχων⟩.* 4) *Δίδυμος δὲ παρὰ τὸ κομεῖν εἰρῆσθαί ⟨φησιν⟩, ἵν' ᾖ βουκόμος ὡς ἱπποκόμος καὶ κατὰ τροπὴν βουκόλος.* Tzetzes hat also das Genuinum (vielleicht in etwas vollerer Form) seiner etymologischen Ausführung zugrunde gelegt und von den beiden darin nicht vertretenen Erklärungen der Scholien (2 und 3) die erste übergangen (wohl, weil sie in seiner Hs ebenso ausgefallen war wie in E^b^, dem die Worte *κολούειν — βοῶν* fehlen), die andere mit der ihr eng verwandten letzten des Genuinum verquickt. Wenn Kayser (S. 78—80) die ganze Stelle auf Orion zurückführt, so mag er damit letztlich Recht haben; aber für Tzetzes ist weder Orion die Quelle noch in diesem Falle Proklos, sondern allein das Etymologicum, zu dem die alten Scholien sekundär hinzutreten. Die dritte Ableitung des Genuinum veranlaßt zwei Anmerkungen (S. 10, 12—19); denn es bedarf für Tzetzes 1) grammatisch einer Erklärung, wie *-κόλος* von *κέλλω* stammen könne, wozu doch der Doppellaut vereinfacht und *ε̄* durch

ō ersetzt werden mußte, 2) lexikalisch eines Beleges für κέλλειν im Sinne von τρέχειν. Diese zwischeneingeschobenen Bemerkungen sind sein persönliches Eigentum, nur daß ihm sein Etymologicum die beiden Belege für κέλλειν (κέλης und νωχελής) bereits vereinigt an die Hand gab; vgl. Et. M. 608, 31—34 s. v. νωχελής (aus dem Genuinum). Zu 5. An die Behandlung des Titels schließen sich passend die Angaben über Sammlung und Ordnung der bukolischen Gedichte an. Die Sammlung wird bezeugt durch das Epigramm Artemidors, das Tzetzes frei erläutert (S. 10, 31—11, 3), indem er Aristarchs Tätigkeit an den homerischen Gedichten zum Vergleiche heranzieht. Über die Ordnung findet er eine Aussage in den ersten Sätzen der Hypothesis b zum ersten Idyll, die er umstellt, um das für seinen Zweck besonders wichtige προτέθεικε an die Spitze zu bringen. Im Pindar-Zitat der Hypothesis teilt er den Fehler θέμεναι für θέμεν mit allen Theokrit-Hss. Zu 6. Für die Darstellung der Dichtungs- und Stilarten bildet Abschnitt D der Prolegomena die Grundlage. Wo die Hss differieren, tritt Tzetzes zu E[b]T, indem er mit diesen beiden ποίημα μῖγμα bietet, wo A nur ποίημα und KGP nur μῖγμα haben, und später die in GE[b]PT durch Ausfall der Worte καὶ τὸν βίον nach σκυθρωπούς entstandene Lücke durch λόγους vermutungsweise ausfüllt. Diese Grundlage erweitert Tzetzes durch zwei Zutaten, eine Definition der Dichtungsarten (S. 11, 16—18) und eine Erörterung der Stilarten (S. 11, 22—12, 2). Anlaß zur ersten Zutat gibt ihm der Scholiast, indem er die Stellung der Bukolik zu den drei von ihm als bekannt vorausgesetzten Dichtungsarten des διηγηματικόν, δραματικόν und μικτόν bestimmt, die zweite Zutat knüpft an die Erwähnung des χαρακτὴρ ἁδρός der epischen Poesie an. Die Herkunft der zweiten Zutat ist durch Kayser (S. 80 ff.), der auf den grundlegenden Untersuchungen Kaibels *(Die Prolegomena περὶ κωμῳδίας, Abh. d. Gött. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. N. F. 2, Nr. 4, 1898)* fußt, genügend aufgehellt: Tzetzes schöpft hier wie in den Traktaten über die Komödie aus den Scholien zu Dionysios Thrax, die ihrerseits von der Chrestomathie des Proklos abhängen. Der erste Zusatz enthält nichts, was nicht auch der Theokrit-Scholiast selbst hätte sagen können, ja an zerstreuten Stellen, die Kayser (S. 52 f.) aufzählt, auch tatsächlich sagt (vgl. besonders die Hypothesen zu V). Es wird sich also kaum ausmachen lassen, ob Tzetzes die Definition der Dichtungsarten im Anschluß an die Scholien selbst aufgestellt oder, was ich für wahrscheinlicher halte, derselben Quelle wie die Stillehre entnommen hat; auch Proklos und der Dionys-Scholiast behandelten die χαρακτῆρες τῆς ποιήσεως in enger Ver-

bindung mit den *χαρακτῆρες τοῦ λόγου* (vgl. Kaibel, a. a. O., S. 28 f., Kayser S. 81, Anm. 2). Zu 7. Die Behandlung der Dialekte in den Scholien war Tzetzes zu dürftig, namentlich die des Hauptdialektes der Bukolik, des dorischen. Es genügte ihm nicht, mit Fa festzustellen, daß Theokrit sich selten des Äolischen oder Jonischen, meist des Dorischen bedient habe, und zwar der jüngeren, gemilderten Doris im Unterschied von der alten und schwerverständlichen Epicharms und Sophrons. Er wollte auch wissen, warum der Dichter gerade diesen Dialekt bevorzugt habe, und machte dafür drei Gründe ausfindig: 1) Theokrit war als Syrakusaner selbst Dorier (S. 12, 4—5); 2) die dorische Sprache hatte durch die häufige Verwendung langer a- und o-Laute etwas Breites, ähnlich der Sprache der Bauern (Z. 5—9); 3) nur im dorischen oder äolischen (!) Dialekt konnte Theokrit einen dem Gegenstand angemessenen Ausdruck finden, ohne trivial zu werden und die wirkliche Sprache des gemeinen Mannes zu reden (Z. 9—18). Von diesen Argumenten ist das dritte, auf das Tzetzes besonderen Wert legt, wahrscheinlich sein geistiges Eigentum, jedenfalls eine rhetorische Spitzfindigkeit, die den alten Scholien ohne Not nicht zugetraut werden darf. Den Schein guter alter Beobachtung erweckt nur der zweite Punkt, und er geht indertat auf Theokrit zurück, nur nicht auf ein verlorenes Stück der Prolegomena, sondern auf die von den Grammatikern viel traktierte Stelle der Adoniazusen (V. 87 f.): *παύσασθ' ὢ δύστανοι, ἀνάνυτα κωτίλλοισαι τρυγόνες· ἐκκναισεῦντι πλατειάσδοισαι ἅπαντα*, wozu schon der alte Scholiast (KUEA) bemerkt: *πλατυστομοῦσιν οἱ Δωριεῖς τὸ ᾱ πλεονάζοντες*. Daß Tzetzes diese Stelle vor Augen hatte, ist umso wahrscheinlicher, als er sich anderwärts die Mühe genommen hat, gerade sie zusammen mit ihrem Scholion in politische Verse umzusetzen (vgl. Koen zu Gregor von Korinth, S. 329 Schäfer). Wenn Kayser (S. 96) also den 7. Abschnitt des Anecdoton kurzer Hand auf Artemidors Buch vom dorischen Dialekt zurückführt, so kann das nur unter Einschränkung auf den alten, aus den Theokrit-Hss bekannten Kern als möglich zugegeben werden. Zu 8. Die Ableitung des Wortes *εἰδύλλιον* geht inhaltlich über die alten Scholien nicht hinaus, behandelt nur die Aporie Ed, die Tzetzes' Geschmack besonders entsprochen haben mag, in größerer Breite.

Zu 9. Nach Erledigung der Einleitungsfragen kommt Tzetzes zur Behandlung des ersten Idylls. Er beginnt mit dem Schluß-Satz von Ib, dessen Anfang er schon in Abschnitt 5 vorweggenommen hatte, und reiht daran eine Kombination von Ic und Id sowie eine freie Wiedergabe des Wesentlichen aus Ie. Da sich Ic nur

in KE^b^AT unmittelbar an Ib anschließt und die Wendung des Anecdoton δείκνυται τὸ πρόσωπον τοῦ ποιητοῦ eher auf die durch GE^b^PT vertretene Lesung (ὑποδεικνυμένου τοῦ προσώπου τοῦ ποιητοῦ) als auf die von KA (ὑποκειμένου τοῦ ποιητικοῦ προσώπου) zurückgehen dürfte, so tritt auch hier die Tzetzes-Vorlage näher zu E^b^T als zu den übrigen Hss. Zu 10. Die Inhaltsangabe des ersten Idylls, die etwa beim 28. Verse abbricht, ermangelt jeder Parallele in den bekannten Scholien, enthält aber auch nichts, das einer selbständigen Abfassung durch Tzetzes widerspräche.

Die Analyse des Modeneser Fragments hat, wie ich hoffe, gezeigt, daß sein Verfasser eine Vorlage zur Hand hatte, die nicht mehr bot als unsere Theokrit-Hss. Näher bestimmt wird diese Vorlage dadurch, daß die benutzten Abschnitte Ec, Ed, Fb und Ie zu den jüngsten, nur durch E^b^AT bezeugten Erweiterungen der alten Prolegomena gehören. Tzetzes hat also eine Hs der vatikanischen Rezension überarbeitet, und zwar, wie mehrfach an Einzelheiten gezeigt worden ist, eine solche, die der Hs E^b^ und der vatikanischen Vorlage von T besonders eng verwandt war. Damit steht nur scheinbar in Widerspruch, daß die Abschnitte der Prolegomena in ganz anderer Folge Verwendung gefunden haben als sie in E^b^T überliefert sind, denn die Analyse hat ergeben, daß Tzetzes seiner Anordnung der Teile einen bestimmten Plan zugrunde legte und infolgedessen auch in dieser Beziehung mit dem gegebenen Stoffe frei umging.

Die Benutzung der vatikanischen Rezension durch Tzetzes gibt auch der Frage nach der Entstehungszeit seines Kommentars ein überlieferungsgeschichtliches Interesse. Was dem Theokrit-Kommentar sicher vorausgegangen war, ist der Kommentar zu Lykophron, dessen Benutzung in Abschnitt 3 vorliegt; aber auch die Einleitung zu den Werken Hesiods muß älter sein, da Tzetzes bei der ihm eigentümlichen Gewissenhaftigkeit im Selbstzitieren sonst S. 12, 13 Gaisf. gewiß nicht versäumt haben würde, neben den anderen beiden Stellen, die von der διαίρεσις τῶν ποιητῶν handeln, auch die ausführlichen Prolegomena zur Bukolik namhaft zu machen. Vielleicht trägt eben die späte Abfassung die Schuld, daß der Theokrit-Kommentar nicht über die ersten Anfänge hinausgekommen ist; ich neige wenigstens mehr dazu anzunehmen, daß er nie vollendet war, als daß ein großes Werk des Tzetzes nur so dürftige Spuren hinterlassen hätte wie die Hs von Modena überliefert. Dagegen ist sehr wohl möglich, daß Tzetzes gar nicht die Absicht hatte, alle 18 Idyllen seiner Vorlage zu kommentieren, sondern daß er sich auf eine Bearbeitung der Prolegomena be-

schränken wollte und die Inhaltsangabe des ersten Idylls, in deren Mitte die Hs abbricht, nur deshalb hinzunahm, weil die Hypothesen zum ersten Idyll von altersher als Bestandteil der Prolegomena galten.

Mit dem gewonnenen Ergebnis steht in Einklang, daß Tzetzes auch sonst, wo er Kenntnis der alten Scholien zu Theokrit verrät, keine vollere Form vor Augen hat als wir in unseren Hss lesen. Scheer hat folgende Stellen notiert, die Tzetzes in seinem Lykophron-Kommentar direkt benutzt zu haben scheint: sch. Theocr. II 17 (KUEAG), benutzt S. 126, 15 Scheer. sch. Theocr. II 35/36 a (KUEA), benutzt S. 45, 29; 341, 7 Scheer. sch. Theocr. II 110 e (K) oder f (UEA), benutzt S. 366, 6 Scheer. sch. Theocr. VII 114 c (KLUEAT), benutzt S. 60, 20 Scheer. sch. Theocr. XIII 22/23 c—e (KUʳEAPT), benutzt S. 363, 17 Scheer. sch. Theocr. XVII 61, verbunden mit 14 a (beide überl. in KUEA), benutzt S. 5, 1 Scheer. Wenn die Tzetzes-Hss an dieser Stelle der älteren Berenike einen Vater Antigonos geben, während der gut unterrichtete Theokrit-Scholiast nur ihre Mutter Antigone nennt (offenbar, weil Berenike nur durch diese, eine Nichte des Antipatros, königlichen Geblütes war), so dürfte der Fehler nicht in den Hss, sondern bei Tzetzes selbst zu suchen sein, der diese Stelle mit demselben Fehler im 3. Abschnitt der Theokrit-Prolegomena (S. 9, 17) angezogen hat. Außerhalb des Lykophron-Kommentars finden sich folgende Spuren der Theokrit-Scholien: II 17 (KUEAG), verbunden mit V 116/17 c (KGLEAT) oder d (PT), scheint der Gleichsetzung von *κιγκλίς* und *σεισοπύγιον* in XI 578 der Chiliaden zugrunde zu liegen, und zwar mit der von Wellmann in den Scholientext wiedereingeführten guten Lesart *φερωνύμως* statt *παρ' ἐρωμένων* (K) oder *παρὰ Ῥωμαίοις* (UEAG) der erhaltenen Hss. Hyp. XVI (KUEAP) hat möglicherweise zu der Simonides-Anekdote Chil. VIII 228 ff. das Material geliefert. Die schon oben (S. 14) vermerkte Benutzung des Scholions XV 87/88 ist vielleicht durch die anonymen Hermogenes-Scholien (Rhet. gr. VII 970, 12; 971, 3 Walz) vermittelt, die ebenso wie Tzetzes das in unseren Hss zu *διαφέρουσι* (K) oder *διαφέρουσαι* (UEA) verderbte richtige *διαφθεροῦσι* zur Voraussetzung haben[1]).

---

1) Die Scholien zu Oppians Halieutika lasse ich beiseite, da Tzetzes' Verhältnis zu ihnen nicht genügend geklärt ist. Eine Benutzung von Theokrit-Scholien kommt an folgenden Stellen in Frage: sch. Hal. I 20 (*ἐπακτῆρες*) ∼ sch. Theocr. V 14/16 a (das Zitat aus Oppian ist hier ein späterer Zusatz der vatikanischen Gruppe); sch. Hal. I 258 (*ὀφρύς*) ∼ sch. Theocr. XI 31; sch. Hal. I 565 (*ἴυγξ*) ∼ sch. Theocr. II 17; sch. Hal. I 620 (*Νεῖλος*) ∼ sch. Theocr. VII 114 c; sch. Hal.

Die besprochenen Stellen halten sich streng im Rahmen der aus dem Anecdoton für Tzetzes erschlossenen vatikanischen Sammlung, genauer ihrer mit XVIII schließenden Hauptgruppe, der die jungen, im Anecdoton benutzten Zusätze zu den Prolegomenen eigentümlich sind. Nur einmal zeigt Tzetzes nach der Ahrensschen Sammlung der Testimonia eine über I—XVIII hinausgreifende Kenntnis Theokrits, indem er XXIX 7. 8 (ohne Scholien) in dem von Cramer herausgegebenen Stück *An. Ox. III 315 Anm.* verarbeitet. Es würde sich schlecht in das klare Bild, das wir vorher gewonnen haben, einfügen, wenn wir annehmen wollten, daß seine Hs auch die Aeolica u. a. (d. h. die Sammlung *Π*, vgl. Wilamowitz, *Textgesch. S. 102*) umfaßt hätte; er scheint dieses Zitat vielmehr irgend einer für uns nicht mehr erkennbaren Mittelquelle zu verdanken. Ähnlich steht es mit der Erklärung von *στήτη* im Altar des Dosiadas (V. 1), die Tzetzes seiner Exegese der Ilias (S. 68, 11 Herm.) einflicht. Sie kehrt fast gleichlautend in den Scholien zu Dionysios Thrax (S. 11, 24 Hilg.) und bei Eustathios (21, 42; 918, 53) wieder und wird von dem Letztgenannten ausdrücklich auf ältere Homererklärer zurückgeführt. Der Dionys-Scholiast zitiert dabei noch richtig Dosiadas, während Tzetzes und Eustathios Theokrit an seine Stelle setzen; offenbar hatte der Urheber der von ihnen benutzten Homer-Erklärung, der den Altar als Bestandteil einer Theokrit-Hs kannte, die Vertauschung vorgenommen (vgl. dazu Bergk, *Anth. lyr.² 1868, S. LXXXIV Anm.*).

2. Manuel Moschopulos.

Während wir in der soeben besprochenen Erweiterung der Prolegomenen ein isoliertes Stück vor uns hatten, das, so weit unsere Kenntnis reicht, ohne jede Nachwirkung geblieben ist, tritt uns mit den Scholien, die Ahrens zuerst als Werk des Moschopulos erkannt hat, der verbreitetste aller Theokrit-Kommentare entgegen. Der Name des Moschopulos erscheint in 3 Hss: dem Parisinus 2832, dem Vaticanus 1824 und dem Neapolitanus 165. Um aus der Scholienmasse des Parisinus dasjenige herauslösen zu können, was als Eigentum des Moschopulos zu gelten hat, müssen wir genau auf ihre Struktur achten. Die drei in dieser Hs gemischten Scholiengenera sind nämlich nicht in der Weise als *παλαιά*, *Μοσχοπούλου* und *Τρικλινίου* auseinandergehalten, daß jedes

I 625 (*ὄγμος*) ∼ sch. Theocr. X 1/3 d; sch. Hal II 586 (*καχλάζειν*) ∼ sch. Theocr. VI 9/12 l; sch. Hal. II 658 (*ἔλλοπες*) ∼ sch. Theocr. I 42 a; sch. Hal. III 15 (*Πάν*) ∼ sch. Theocr. I 3/4 c—f u. a.; sch. Hal. IV 319 (*ἄνδηρα*) ∼ sch. Theocr. V 93 b.

einzelne Scholion die ihm zukommende Beischrift trüge, sondern die Scholien jedes Idylls stehen unter einer Hauptüberschrift, von der nur diejenigen Stücke durch besondere Herkunftsbezeichnung ausgenommen werden, die aus anderer Quelle beigefügt sind. So beginnen zwar die Scholien zu I mit dem Autorvermerk *Δημητρίου τοῦ Τρικλινίου*, aber gleich hinter der zugehörigen Stichometrie (S. 30, 7—12 Ahr.) folgt die Hauptüberschrift *Τοῦ σοφωτάτου κυροῦ Μανουὴλ τοῦ Μοσχοπούλου σχόλια*, die alles Folgende umspannt mit einziger Ausnahme des Scholions 21/22a meiner Ausgabe, das als *παλαιόν* ausdrücklich aus seiner Umgebung herausgehoben wird. In V geht die Hypothesis als *παλαιόν* voran, es folgt die Stichometrie als *Δημητρίου τοῦ Τρικλινίου*, während alles Übrige unter dem Zeichen *Τοῦ αὐτοῦ Μοσχοπούλου σχόλια* steht. Dieselbe Überschrift trägt der Grundstock in den Scholien zu VI, IV, VII, III, VIII und II. Die Schwester-Hs der Pariser, Vat. 1824, hat nur zum I. und V. Idyll Scholien, diese stimmen aber genau zu denen des Parisinus und tragen am Anfang von I dieselbe, oben angeführte Hauptüberschrift. Unbedeutende Differenzen, die bald für die eine, bald für die andere Hs ein Plus ergeben, fallen bei solchen Texten nicht ins Gewicht. Die Scholien des Neapolitanus 165, der die ersten 10 Idyllen in der vulgären Reihenfolge enthält, sind bis zum VIII. Idyll in zwei Kolumnen geschrieben. Während der äußeren Kolumne häufig ein *μξ*, das Siglum des Maximos Planudes, beigeschrieben ist, steht vor der inneren Scholienreihe zu Anfang und damit für alle acht Idyllen gültig *Κυροῦ Μανουὴλ τοῦ Μοσχοπούλου*. Nur innerhalb der Scholien zum II. und V. Idyll (Fol. 221 v und 226 r) wird an Stellen, wo die Kolumnenschreibung vorübergehend aufgegeben ist, *μλ* als Zeichen des Manuel Moschopulos wiederholt. Auch die hier dem Moschopulos zugeschriebenen Scholien sind, wenn man einige Eindringlinge aus der äußeren Kolumne in Abzug bringt, mit denen der Pariser Hs identisch.

Der in diesen 3 Hss mit dem Namen des Autors belegte Kommentar zu I—VIII kehrt anonym, wie das Verzeichnis nachweist, in einer außerordentlich großen Zahl von Hss wieder. Ahrens hat die der Leipziger Stadtbibliothek genau verglichen und mit ihrer Hülfe die Recentiora aus den ersten acht Idyllen der Kallierges-Scholien richtig ausgeschieden. Daß sich der Name des Autors gerade in den behandelten Hss erhalten hat, ist kein Zufall, sondern offenbar dadurch bedingt, daß dort das Bedürfnis vorlag, seinen Kommentar von den Erklärungen anderer, des Triklinios und Planudes, zu unterscheiden. Ahrens hat bereits darauf aufmerksam gemacht, daß der Theokrit des Moschopulos nur einen

Teil der von ihm kommentierten Dichter-Auswahl bildet, zu der außerdem die drei meistgelesenen Dramen des Euripides (Hecuba, Orest, Phoenissen) und des Sophokles (Ajax, Elektra, Oedipus Rex) sowie die Erga Hesiods, die Olympien Pindars und die ersten beiden Bücher der Ilias gehören. Alle diese Stücke finden sich im Laud. 54 zu Oxford vereinigt; die Ilias allein fehlt im Misc. 99 ebendort, Sophokles und die ersten beiden Euripideischen Stücke im Laur. XXXI 5, die Phoenissen und die Ilias im Mut. 99. Kombinationen von zwei oder drei Teilen der Moschopulos-Anthologie sind so häufig, daß wir ihre Aufzählung unterlassen können; von dem ältesten Vertreter dieser Gruppe, dem Vat. 40, den man für die älteste Theokrit-Hs überhaupt zu halten pflegt, ist mir nicht mehr bekannt, als daß auch die Olympien Pindars darin stehen.

Der Kommentar des Moschopulos ist im ganzen einheitlich überliefert. Dagegen variieren die Hss darin, daß sie ihn bald allein geben, bald verbunden mit Prolegomenen oder Hypothesen oder beidem. Die in Moschopulos-Hss vorkommenden Hypothesen weichen, soweit sie bekannt sind, von der älteren Überlieferung nicht ab; die Prolegomena zeigen eine große Mannigfaltigkeit in Umfang und Anordnung der von der Tradition dargebotenen Stücke, fügen aber, wo sie darüber hinausgehen, nichts anderes hinzu als was im folgenden auf Planudes oder andere Fortsetzer des Moschopulos zurückgeführt werden wird (IX D und VII C Ahr.). Die durch diesen Tatbestand nahegelegte Vermutung, daß sich Moschopulos selbst mit den Prolegomenen und Hypothesen überhaupt nicht befaßt habe, wird durch die 3 Hss, von denen wir ausgingen, insofern bestätigt, als in ihnen sein Name erst hinter den Prolegomenen erscheint und im Par. 2832 die Hypothesen zu II—VIII ausdrücklich als *παλαιά* vom Kommentar abgesondert werden. Auch das im Vat. 40 erhaltene Bruchstück aus der Zeit des Moschopulos selbst entbehrt der Hypothesen. Ein Teil der Moschopulos-Hss zeichnet sich dadurch aus, daß er das V. Idyll vor das IV. stellt (Berol. 199, Laur. XCI sup. 9, Vienn. 200 u. a.). Daß wir es aber dabei nicht mit der ursprünglichen Anordnung der Moschopulos-Ausgabe oder gar mit einer Nachwirkung der guten alten Idyllenfolge (I, V, VI, IV, VII, III, VIII—XIII), sondern lediglich mit einer durch irgendwelchen Zufall herbeigeführten späten Verstellung zu tun haben, zeigt wiederum die älteste Hs. Die Arbeit des Moschopulos umfaßte ursprünglich die Idyllen I—VIII in der vulgären Reihenfolge und hatte weder Prolegomena noch Hypothesen.

Inhaltlich besteht der moschopuleische Kommentar in der Hauptsache aus einer schlichten, von kurzen Wort- und Sacherklärungen durchflochtenen Umschreibung des Dichtertextes. Unterbrochen wird sie nur da, wo die Besprechung grammatischer oder lexikalischer Erscheinungen zu umfangreich ausfällt, um innerhalb der Paraphrase Platz zu finden. In allen Hss, die mir zu Gesicht gekommen sind, wiederholt sich nun die von Ahrens im Lipsiensis bemerkte Eigentümlichkeit, daß der Kommentar im I. Idyll weit ausführlicher ist als später, und daß er anfänglich den Außenrand füllt, während er sich später so auf den Rand und den Raum zwischen den Zeilen verteilt, daß Einzel-Glossen inter lineas die kontinuierliche Paraphrase vertreten und am Rande nur die nicht-paraphrastischen Scholien erscheinen. Im I. Idyll pflegen neben der Paraphrase noch deren einzelne Elemente als lexikalische Glossen zwischen den Zeilen des Textes wiederzukehren. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß diese Verschiedenheit innerhalb des Kommentars auf Moschopulos selbst zurückgeht, der die Lust verlor, seine Erklärung über das I. Idyll hinaus in der gleichen Ausführlichkeit fortzusetzen. Da Moschopulos' Augenmerk auf ein schlichtes sprachliches Verständnis des Textes gerichtet ist, das er Schülern mit bescheidenen Vorkenntnissen vermitteln will, so kann es nicht Wunder nehmen, daß nur selten Berührungen mit den gelehrten alten Scholien bemerkbar werden; doch verrät er öfter Bekanntschaft mit ihnen als Ahrens anzunehmen geneigt ist. Einige Beispiele aus dem I. Idyll mögen das zeigen.

Moschopulos	Vetera
33, 6—8 Ahrens. *τήνα Δωρικῶς οὕτω λέγεται ἀπὸ τοῦ κείνη ἐκβολῇ τοῦ ι̅ καὶ τροπῇ τοῦ ε̅ εἰς η̅ καὶ τοῦ κ̅ εἰς τ̅ καὶ τοῦ η̅ εἰς α̅.*	1 k (EAP^{m}T). *τήνα ἀντὶ τοῦ ἐκείνη Δωρικῶς. . . . ἐκείνη γὰρ ἦν καὶ κατ' ἀφαίρεσιν τοῦ ε̅ κείνη καὶ κατὰ Δωριεῖς κεῖνα καὶ τροπῇ τοῦ κ̅ εἰς τ̅ καὶ τοῦ ε̅ εἰς η̅ τήνα ὑπεκθλίψει τοῦ ι̅.*
46, 2—3. *ἀπὸ τοῦ γλύφω γλύφανος ποιητικῶς ὡς ἀπὸ τοῦ στέφω στέφανος.*	28 d (KGEAPT). *γλυφάνοιο: ὡς τὸ στέφω στέφανος, λείβω λίβανος, οὕτω καὶ γλύφω γλύφανος.*
50, 5—8. *οἱ δὲ ὑπὸ τοῦ ἔρωτος κατὰ πολὺ κυλοιδιόωντες ἤγουν κυλοιδιῶντες, τουτέστι τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐξογκούμενοι, ἐτώσια ἀντὶ τοῦ ματαίως μοχθίζοντι . . .*	38 c (GEAT). *οἱ τὰ κύλα τὰ ὑπὸ τοὺς ὀφθαλμοὺς οἰδοῦντες καὶ ἐξογκούμενοι . . .* 38 e (GEAT). *τὸ δὲ ἐτώσια μοχθίζοντι· μάτην κάμνουσι . . .*
67, 23. *πόρτιες αἱ μήπω ὑπὸ ζυγὸν ἐλθοῦσαι.*	75 a (KGEAT). *πόρτιες αἱ μικραὶ καὶ μήπω εἰς ζυγὸν ἐλθοῦσαι.*
76, 19—21. *ὧδε μέλισσαι βομβοῦσιν*	107 (KGEAT). *. . . εὑρήσεις τὰς με-*

ἐμμελῶς ποτὶ σμήνεσσιν . . . ἐπαγόμεναι δηλονότι τοὺς ὁδίτας.	λίσσας . . . διὰ τοῦ βόμβου τοὺς ὁδοιπόρους ἐπαγομένας.
80, 3—4. . . . κατὰ τοῦ Θύμβριδος· ποταμὸν Σικελίας εἶναί φασι καὶ τοῦτον.	118c (GEAT). γράφουσι δέ τινες ὑπὸ Τύμβριδος· ἔστι δὲ καὶ οὗτος ποταμὸς Σικελίας.
82, 13—15. κατάλιπε . . . τὸ ὑψηλὸν μνῆμα ἐκεῖνο τοῦ υἱοῦ τοῦ Λυκάονος ἤγουν τοῦ Μαινάλου, ἀφ' οὗ τὸ ὄρος Μαίναλον . . .	124a (KGEAT). Μαίναλον ὄρος Ἀρκαδίας ἀπὸ Μαινάλου τοῦ Λυκάονος.
84, 4—5. ἀκανθῶδες φυτὸν ἡ ἄρκευθος.	133b (KGEAPT). ἄρκευθος εἶδος δένδρου, ὅπερ ἐστὶν (so K, die übrigen: ἄρκ. δένδρον) ἀκανθῶδες ἢ φυτόν.
85, 15. σκῶπας δὲ λέγουσιν εἶναι τοὺς νυκτικόρακας.	136 (KGEAPT). Τυραννίων δὲ σκῶπας τοὺς νυκτικόρακάς φησιν.

Aus den späteren Idyllen gebe ich nur 3 bereits von Ahrens angemerkte Belege.

163, 10—13. εἴθε τοιόνδε λάχοιεν οἱ δημόται τοῦ Λαμπριάδου . . ., ὅτε θύουσι τῇ Ἥρᾳ, ἵνα δηλονότι μὴ προσδεχθῇ αὐτῶν ἡ θυσία ὑπὸ τῶν φυλετῶν καὶ ζημιωθῶσι.	IV 20—22c (KUEAT). εἴθε, ὅταν θύωσι τῇ Ἥρᾳ οἱ δημόται τοῦ Λαμπριάδου (οἱ — Λαμπρ. fehlt in UEAT) . . ., τοιοῦτον λαχόντες θύσαιεν, ἵνα μὴ προσδεχθῇ αὐτῶν ἡ θυσία ὑπὸ τῆς θεοῦ — ἢ ἵνα μὴ προσδεχθῇ ὑπὸ τῶν φυλετῶν τὸ θῦμα (ἢ — θῦμα fehlt in K) — καὶ ζημιωθῇ ὁ Λαμριάδης . . .
270, 19—22. ἑορτή, φασίν, ἐτελεῖτο ἐν τῇ Ἀρκαδίᾳ, ἐν ᾗ οἱ παῖδες τὸν Πᾶνα σκίλλαις ἔτυπτον, ὅτε οἱ χορηγοὶ λεπτὸν ἱερεῖον ἔθυον καὶ μὴ ἱκανὸν τοῖς ἐσθίουσιν.	VII 106—108b (KLUEAT). Μουνάτιος δέ φησιν ἑορτὴν Ἀρκαδικὴν εἶναι, ἐν ᾗ οἱ παῖδες (Jacobs, παίονες KUEAT, παίοντες L) τὸν Πᾶνα σκίλλαις βάλλουσι, [Χῖοι δὲ getilgt von Bücheler] ὅταν οἱ χορηγοὶ λεπτὸν ἱερεῖον θύσωσι καὶ μὴ ἱκανὸν (ἱκανῶς K) ᾖ τοῖς ἐσθίουσι.
280, 1—5. ὀροδάμνους λέγουσι κυρίως καὶ ὀροδαμνίδας τοὺς ἐν ὄρει θάμνους. ἀπὸ τούτου δὲ λέγονται ἁπλῶς οὕτω καὶ οἱ κλάδοι τῶν δένδρων, ὡς ἐν τούτοις· 'πάντας δ' ἀκρέμονάς τε καὶ εὐθαλέας ὀροδάμνους κέκλασμαι' (Anth. Pal. IX 3, 3 f.).	VII 138a (KUEAT). ὀροδαμνίδας δὲ παντὸς δένδρου τοὺς κλάδους λέγουσι. Μουνάτιος δὲ ἐτυμολογεῖ 'οἷον οἱ ἐν ὄρεσι θάμνοι.'

Die mitgeteilten Beispiele beweisen nicht nur, daß Moschopulos bei Abfassung seines Kommentars alte Scholien vor Augen hatte, sondern darüber hinaus, daß diese Scholien der vatikanischen Rezension folgten. Gehört auch die Mehrzahl der benutzten Scholien zu dem gemeinsamen Bestande des Ambrosianus K und der Gruppe GLUEA(P)T, so sind doch einige darunter, die der vatikanischen Gruppe eigentümlich sind (I 1k, 38ce, 118c). Gelegentlich läßt sich auch beobachten, daß Moschopulos da, wo K und die übrigen in der Lesung auseinandergehen, auf der letzteren Seite tritt; so

kann er 163, 12 die Auffassung, daß das Opfer der Lampriaden von den Stammesgenossen abgelehnt werden möge, nur aus dem Zwischensatz von IV 20/22c übernommen haben, der in den ambrosianischen Scholien nicht steht. Es liegt auch kein Grund vor, anzunehmen, daß Moschopulos' vatikanische Vorlage reicher oder im einzelnen besser gewesen sei als die uns erhaltenen Hss. Er schreibt zwar 80, 3 gut *κατὰ Θύμβριδος*, wo unsere Hss *ὑπὸ Τύμβριδος* geben, und 270, 20 das allein verständliche *παῖδες*, wo schon der Archetypus unserer Hss die Korruptel *παίονες* gehabt haben muß, aber an beiden Stellen überträgt er damit nur die vulgäre Lesart des Dichtertextes, die auch seine Vorlage bot, in den Zusammenhang der Scholien. Moschopulos hat also seiner Ausgabe eine Hs zugrunde gelegt, die das Aussehen der uns bekannten Vertreter der vatikanischen Gruppe hatte; sie dürfte wie diese I—XVIII in der gewöhnlichen Reihenfolge mit Scholien, Prolegomenen und Hypothesen umfaßt haben. Die beabsichtigte Auswahl der Gedichte hat Moschopulos dann in der bequemen Weise vorgenommen, daß er mit dem VIII. Idyll abschnitt. Der alte Kommentar war im ganzen für seine Schulzwecke zu gelehrt; Prolegomena und Hypothesen warf er deshalb völlig über Bord, aus den wenigen Scholien, die er verwertete, strich er das gelehrte Beiwerk (z. B. aus I 136, VII 106/108b und 138a die Namen der alten Grammatiker) und schmückte dafür gelegentlich seinen Kommentar mit Zitaten aus erhaltenen Autoren (z. B. 280, 4 aus der Anthologie). Für die Rekonstruktion der alten Scholien hat Moschopulos keine Bedeutung.

3. Erweiterungen des Moschopulos-Kommentars.

Das große Ansehen, dessen sich der Kommentar des Moschopulos erfreute, hatte zur Folge, daß er nicht nur häufig abgeschrieben, sondern auch mannigfach umgestaltet wurde. Es würde aber wenig fruchtbringend und kaum durchführbar sein, alle Veränderungen, deren einige oben Erwähnung gefunden haben, hier zusammenhängend zu behandeln; wir beschränken uns vielmehr auf diejenigen Erweiterungen, die wegen ihres Umfanges, ihrer Nachwirkung oder ihres Verhältnisses zu den alten Scholien besonderes Interesse beanspruchen können.

a. Maximos Planudes.

In dem oben (S. 18) besprochenen Neap. 165 erscheint das bekannte Siglum des Maximos Planudes 16 mal. Es werden ihm

dadurch ausdrücklich zugewiesen: der den dorischen Dialekt behandelnde Zusatz zu den Prolegomenen (IX D Ahr.) mit dem Scholion 31, 3—7 Ahr. als Anhang, die äußeren Kolumnen der Seiten 216 r—220 r, 222 r, 223 r, 225 v und 226 r ganz, die der Seiten 221 v und 222 v mit Ausnahme der hier eingestreuten Vetera und Moschopulea. Wenn damit auch der Name des Planudes nicht über den Anfang des V. Idylls hinaus bezeugt ist und die grundsätzliche Scheidung zwischen den dem Text näher stehenden Moschopulos-Scholien und den Zutaten des äußeren Randes nicht selten verwischt ist, so wird man doch unbedenklich in dieser Hs alles das auf Planudes' Rechnung setzen dürfen, was über den Moschopulos-Kommentar hinausgeht. Denn obgleich Planudes der Lehrer des Moschopulos war (vgl. seinen Brief an Manuels Onkel Nikephoros Moschopulos in *Maximi monachi Planudis Epistulae ed. Max. Treu 1890, S. 34*), so hat er es doch offenbar nicht verschmäht, das Kommentarwerk seines Lieblingsschülers durch eigene Zutaten zu bereichern. Er hat diese Tätigkeit auch nicht auf Theokrit beschränkt, sondern die im Neapolitanus vorangehenden Werke des Euripides, Sophokles und Hesiod zeigen Scholienkomplexe genau desselben Charakters.

Die hier als Planudes' Eigentum sichergestellten Erklärungen kehren mehr oder weniger vollständig in einigen anderen Hss wieder. Am nächsten kommt dem Neapolitanus der Regin. 92 der Vaticana. In ihm folgen auf Pindars Olympien, die Batrachomyomachie, die ersten beiden Bücher der Ilias, Hesiods Erga und Aischylos' Prometheus, Septem, Persae, also auf Stücke, die wahrscheinlich alle der moschopuleischen Anthologie angehörten, die ersten neun Idyllen Theokrits. Die Prolegomena, hier kürzer als in der Neapeler Hs, schließen mit IX D Ahr., dem das Scholion 31, 3—7 Ahr. vorgestellt ist. Die Erweiterungen des Moschopulos-Kommentars, der auch hier die Grundlage der Scholien bildet, treten viel spärlicher auf als im Neapolitanus, stimmen aber genau zu ihm und tragen im I. Idyll und zu Anfang des II. sechsmal das Vorzeichen μξ. Eine etwas abweichende Stellung nimmt der Vatic. 913 in der Überlieferung der Planudea ein. Seine Prolegomena, die großenteils unleserlich geworden sind, schließen wie die der anderen Planudes-Hss mit IX D Ahr., aber das Zeichen des Planudes erscheint weder hier noch an irgend einer späteren Stelle. Die Randscholien zu I—X (von mir zu I und II verglichen) bringen nur wenige Reste des Moschopulos-Kommentars (den der Schreiber offenbar weglassen wollte und im Auszug an späterer Stelle nachgeholt hat), dafür die Planudes-Zusätze fast

in derselben Vollständigkeit wie die Neapeler Hs. Ein größeres Bruchstück der Planudes-Ausgabe hat sich noch im Vindob. 256 erhalten, der zu I—V eine Auswahl aus Moschopulos mit Zusätzen bringt, die aus den drei Haupt-Hss bekannt sind und auch in 6 Fällen das Planudes-Zeichen führen. Kleinere Fragmente wie das des Vat. 16 würden sich zweifellos in größerer Zahl ergeben, wenn man die von mir im Verzeichnis auf Grund kurzer Proben als moschopuleisch charakterisierten Hss genauer prüfte. Die weiteste Verbreitung hat das Stück über den dorischen Dialekt gefunden, mit dem nicht selten auch das ihm im Neapolitanus anhangende *ἁδύ*-Scholion (31, 3—7 Ahr.) verbunden blieb. Da nun die mit diesem Stück endigenden Planudes-Prolegomena gelegentlich der reinen Moschopulos-Ausgabe vorgesetzt wurden, die an sich der Prolegomena entbehrte — ein gutes Beispiel dafür bietet die Hs der Leipziger Stadtbibliothek, der die Prolegomena erst nachträglich eingefügt sind —, so konnte, wenn der nächste Abschreiber wieder auf die Prolegomena verzichtete, das *ἁδύ*-Scholion leicht an die Spitze eines sonst von Planudes nicht berührten Moschopulos-Kommentars geraten. So war z. B. die von Triklinios benutzte Moschopulos-Hs entstanden. Da Ahrens, der von der Neapeler Hs nur sehr dürftige Kunde hatte, auf Grund eines *Μαξ* am Rande des Lipsiensis nur gerade IX D und seine Appendix mit Sicherheit auf Planudes zurückzuführen vermochte, so hatte er die denkbar schlechteste Grundlage für die Feststellung der Planudea. Er hat denn auch Planudes das zugewiesen, was wir später einem Anonymus Vaticanus geben werden, und auf Thomas Magister als Autor der Planudea geraten, die ihm aus Vat. 913 und Regin. 92 großenteils bekannt waren.

Die von Planudes vorgenommene Überarbeitung und Erweiterung der Moschopulos-Ausgabe hat sich nach dem Neapolitanus und Vaticanus auf die ersten zehn Idyllen in der gewöhnlichen Reihenfolge erstreckt, während der Reginensis mit dem für den Schluß einer Sammlung besonders gut geeigneten IX. Idyll abbrach und damit allem Anschein nach der Vater dieser oft bezeugten kleineren Gruppe wurde. Die Zutaten des Planudes, die wir am reinsten in der Neapeler Hs erkennen, beginnen mit den Prolegomenen Aa, Ba, Ca, Bb, Ga, Ea, Cb, Ib—d, Fa, D, Eb, Fd, Gb, IX D Ahr. Bis auf das letzte Stück folgen sie der vatikanischen Überlieferungsreihe, speziell derjenigen, die uns in der Mailänder Hs 390 (G 32 sup., genannt A) entgegentritt, nur daß das hinter Ga ausgefallene Epigramm Gb am Schlusse nachgeholt ist. Die in der vatikanischen Überlieferung auf Fd noch folgenden

Stücke Fb, Cc, Ecd brauchen nicht deshalb zu fehlen, weil die Vorlage sie nicht gehabt hätte, sondern der den dorischen Dialekt betreffende Abschnitt Fb lenkte Planudes auf dieses ihm gelegene Thema ab, das er dann in dem großen Zusatz IX D Ahr. ausführlich behandelte. Die Hypothesen zu II—X geben im ganzen die vatikanische Rezension, die zu IX und X sind nach Art des Par. 2831 (L) verstümmelt. Die Zusätze zu den Scholien selbst erläutern nur selten den Zusammenhang des Dichtertextes, weil das ja durch Moschopulos hinreichend geschehen war, bringen aber dafür in Menge grammatische und lexikalische (besonders synonymische) Auslassungen, die oft nur in loser Verbindung mit dem Text stehen und ihren byzantinischen Ursprung schwer verleugnen können. Unter den spärlichen Bemerkungen mythologischer Art ragt durch Inhalt wie Umfang das Hekate-Scholion 95, 13—21 Ahr. hervor. Wenn Hefermehl (*Studia in Apollodori περὶ θεῶν fragm. Genev., Diss. Berl. 1905, S. 27 Anm. 5*) und C. Reinhardt (*De Graecorum theologia, Diss. Berl. 1910, S. 94f.*) es mit Recht auf Apollodors Schrift von den Göttern zurückführen, so ist zwischen diese und Planudes zumindest Porphyrios als Vermittler einzuschieben. Ahrens hat sich nur einmal durch irrige Angaben Gaisfords verleiten lassen, ein sicheres, in allen 3 Hss überliefertes Planudeum unter die Vetera zu versetzen (98, 11—14 über *πάσσω*). Von Autoren zitiert Planudes nur die landläufigsten. Während die eigenen Bemerkungen des Planudes in der zweiten Hälfte seiner Ausgabe immer spärlicher werden, häufen sich in gleichem Maße die anfänglich seltneren wörtlichen oder freien Entlehnungen aus den alten Scholien. Auch hier führt eine Prüfung der übernommenen Stücke auf eine Hs der vatikanischen Rezension. Wenn auch die Mehrzahl der benutzten Scholien Gemeingut aller Überlieferungszweige ist, so tritt doch Planudes in den Lesungen meist zu den Vaticani, und die Zahl der nur aus dieser Gruppe bekannten Scholien ist daneben nicht gering (vgl. I 123ed, II 110fg, 165/166c, III 25/26f, IV 23d, V 112/113b, VI 9/12i, 20/24k, 29/30i, 40eb, VIII 3, IX 20/21e, X 1/3b, 11cb, 14cfe, 34/35c, 37b, 38/40f, 41/42dce, 46/47db, 48/51b). Es ändert nichts an dem Gesamtergebnis, wenn sich auch zwei Scholien finden, die wir nur aus dem Ambr. K kennen (VII 115/118e und X 52/53a), und zwei, die wenigstens in dieser Form nur durch die laurentianische Gruppe bezeugt sind (IX 23c und X 28c), denn die in der *Praefatio* geführten Untersuchungen haben gezeigt, daß die Abgrenzung der drei Rezensionen nicht so scharf ist, daß dadurch ein wechselseitiges Übergreifen ausgeschlossen wäre. Für die alten Scholien

selbst gewinnen wir aus dem Kommentar des Planudes ebensowenig wie aus dem des Moschopulos.

b. Der Anonymus Parisinus.

Große Ähnlichkeit mit der von Planudes herrührenden Überarbeitung des Moschopulos-Kommentars zeigt die Scholienkompilation, die ich nach dem Aufbewahrungsort ihrer wichtigsten Zeugen als Pariser bezeichne. Der Par. 2833 enthält I—XVIII mit Hypothesen zu II—XV und Scholien zu I—XI und XIV—XVI. Die Prolegomena sind auf ihren Anfang beschränkt, und dadurch ist die Hypothesis zum I. Idyll verloren gegangen. Auf Aa und Ba (dieses am Ende leicht abgeändert) folgt statt des üblichen Abschnittes Ca seine hier zuerst auftretende junge Umbildung, die Ahrens als VIIc gedruckt hat, schließlich das Planudeum IX D Ahr. Den Scholien liegt in I—VIII Moschopulos zugrunde, von II an treten Zusätze auf, die sich teilweise an bekannte Vetera anlehnen. Was die Hs über VIII hinaus an Scholien gibt — zahlreiche Bemerkungen zu IX, X und XV, zwei zu XI, je eine zu XIV und XVI — stimmt im Charakter gut zu diesen Zusätzen. Der dieselben Idyllen umfassende Par. 2763 fügt den Prolegomenen Aa, Ba, VII C Ahr. und IX D Ahr. noch das aus Tzetzes' Lykophron-Kommentar und dem Anecdoton Estense (S. 9, 15—28) bekannte Stück über die alexandrinische Dichter-Pleias (I C Ahr.) an, schreibt die Hypothesen nur zu II—VI bei und beschränkt die Scholien auf 1 Moschopuleum zu IV, 1 leicht abgeändertes Vetus zu V (200, 16—201, 2 Ahr.), 1 originale Bemerkung zu XIII 68 (ἔχ' οἶσα!) und 3 umgebildete Vetera zu XIV. Wie die Prolegomena außer I C Ahr., so gleichen auch die Scholien zu IV und V buchstäblich genau den entsprechenden Stücken des Par. 2833. Eng verwandt mit diesen beiden Pariser Hss ist die Mailänder 37 (A 111 sup.), die auf die Prolegomena des Par. 2833 die Idyllen I—XVIII folgen läßt, aber nur bis XVI mit Hypothesen und Scholien. Proben ergaben für I Moschopulos, für XIII die Bemerkung des Par. 2763, für XIV—XVI die aus Par. 2833 bekannten Erklärungen. Während diese drei Hss das Bild des Pariser Anonymus ziemlich rein geben, tritt es uns aus den folgenden erst nach Abzug fremdartiger Bestandteile entgegen. Der Laur. XXXII 43 hat als Grundstock gleichfalls die Sammlung I—XVIII, in den nicht näher bekannten Prolegomenen das Planudeum und in den Scholien viele, von Ahrens mitgeteilte Stücke, die sonst nur aus Hss dieser Gruppe bekannt sind. In der Cambridger Hs 600 (Dd X 42) sind die Scholien des Pa-

riser Anonymus samt den Moschopuleis versprengt zwischen ausgewählte Stücke der vatikanischen Vetera, die von I bis XVIII reichen. Auch Auszüge aus dem Etymologikon erscheinen in dieser Kompilation. In die umfangreichen Prolegomena sind eingeschoben VII C Ahr., IX D Ahr., I C Ahr. und die Verschmelzung von Fa und Fb, die sonst nur durch die erste Aldine und den verschollenen Toletanus bezeugt ist (IX C Ahr.). Während die bisher besprochenen Vertreter dieser Scholienform das gemeinsam haben, daß sie die Sammlung I—XVIII zugrunde legen, hat Par. 2758, obgleich zu dieser Gruppe gehörig, die Idyllenfolge I—III, V, IV, VI—VIII, XV. Die Prolegomena umfassen Aa, Ba, VII C Ahr., IX D Ahr., die Moschopulos-Scholien zu I—VIII sind vollständig (nicht gekürzt wie im Par. 2833) wiedergegeben, die von II an auftretenden Zusätze größtenteils aus einer der vorher genannten Hss bekannt, die Scholien zu XV mit denen des Par. 2833 identisch. Die Hs stammt von einer Hand, aber diese Hand arbeitet von der Mitte des VIII. Idylls ab mit einer neuen Feder und hat, wie sich noch ziemlich deutlich erkennen läßt, auch im Vorhergehenden alles das mit der neuen Feder geschrieben, was über Moschopulos hinausgeht; in den Prolegomenen den charakteristischen Schluß von Ba und das Stück VII C Ahr., von II an die Zusätze. Neben den Hypothesen zu II—VIII und neben dem Anfang der Moschopulos-Scholien zu III findet sich die Beischrift *Μαξ*. Die Entstehung dieser Hs kann man kaum anders begreifen, als daß der Schreiber zunächst eine Moschopulos-Vorlage kopierte, die mit den Prolegomenen Aa, Ba (bis *εὕρεσιν*), IX D Ahr. und mit Hypothesen ausgestattet war sowie die Umstellung V—IV aufwies. Das Planudes-Siglum neben IX D Ahr. mißverstand er dahin, daß der Kommentar der Vorlage überhaupt planudeisch sei, und suchte das durch Wiederholung des Zeichens am Anfang jedes Idylls deutlicher zum Ausdruck zu bringen. Als er die Abschrift beendet hatte, kam ihm eine Hs nach Art des Par. 2833 in die Hände, und aus dieser zweiten Vorlage ergänzte er die Zutaten zu I—VIII sowie Idyll XV, das er vielleicht der reichlicheren Scholien wegen vor den anderen Gedichten, die diese Vorlage über I—VIII hinaus bot, bevorzugte. Keinesfalls darf also der Name des Planudes auf Grund dieser Hs mit den hier zur Verhandlung stehenden Zusätzen in Verbindung gebracht werden.

In keiner der besprochenen Hss scheint die Ausgabe des Pariser Anonymus intakt überliefert zu sein, sie muß vielmehr aus Stücken aller Hss aufgebaut werden. Wir gewinnen so ein Exemplar der vulgären Sammlung I—XVIII mit Scholien zu I—XVI,

Hypothesen zu II—XVI und den Prolegomenen Aa, Ba, VII C Ahr., IX D Ahr., I C Ahr., vielleicht auch IX C Ahr. Die Erweiterung der Moschopulos-Auslegung in II—VIII und ihre ziemlich spärliche Fortführung bis XVI stehen im Charakter den Planudes-Scholien nahe, wiewohl diese nirgend sonst als im Abschnitt über den Dorismus, der gewiß schon der Moschopulos-Vorlage angehörte, greifbar einwirken. Die freien Zutaten des Anonymus, die fast ausnahmslos bei Ahrens abgedruckt sind, verraten geringe Gelehrsamkeit und zitieren keine Autoren außer Choiroboskos (S. 413, 18 Ahr.). Die zahlreichen Entlehnungen aus den alten Scholien geben nur selten das Original im genauen Wortlaut wieder, sondern verdünnen es so, daß es dem Geschmack spätbyzantinischer Leser gerecht wird. Trotzdem ist vollkommen deutlich zu erkennen, daß die alte Vorlage, wie schon der Umfang der Sammlung vermuten läßt, ein Vertreter der verbreiteten vatikanischen Rezension war; bereichert wird unsere Kenntnis der alten Scholien auch durch diesen Kommentator nicht.

c. Der Anonymus Vaticanus.

Eine Erweiterung der Moschopulos-Ausgabe auf die ersten 13 Idyllen liegt in einer einzigen Hs, dem Vat. 1363, vor, wenn wir von kurzen Auszügen absehen, die ein Späterer wahrscheinlich ebendaher in den Vat. 1825 (U) übertragen hat. Die Hs enthält zwar außer I—III, V, IV, VI—XIII noch die Syrinx, XIV und den *Ἐπιτάφιος Βίωνος*, aber die Scholien und Hypothesen reichen nicht über das XIII. Idyll hinaus. Bis zu VIII, hinter dem auch äußerlich ein Einschnitt markiert ist, haben wir den bekannten Moschopulos-Kommentar ohne Zusätze, und zwar nach einer Hs, die IV und V verstellt hatte. Voran gehen, wahrscheinlich derselben Vorlage entnommen, die Prolegomena der Planudes-Ausgabe, wie sie aus dem Neap. 165 bekannt sind. Das Planudeum IX D Ahr. ist mit roter Tinte, aber von erster Hand, nachgetragen, ebenso das ihm vorausgehende Stück VII C Ahr., das wir dem Pariser Anonymus zugewiesen haben. Den Schluß der Prolegomena bildet das Planudes-Scholion S. 31, 3—7 Ahr.

Der Moschopulos-Kommentar ist in dieser Hs genau in der Art des Moschopulos selbst weitergeführt. Den Grundstock bildet eine in den letzten Gedichten fast lückenlose Paraphrase, die durch lexikalische, etymologische, synonymische und grammatische Bemerkungen unterbrochen wird. Sachliche Erklärungen, unter denen die der Sprichwörter einen bevorzugten Platz einnehmen, sind spärlich. Aus den wenigen Anklängen an die alten Scholien hebe

ich folgende Beispiele heraus: S. 304, 22 Ahr. — verglichen mit IX 9c ($L^g U^m E^g P$), 316, 22—X 14e (UEAGPT), 319, 11—X 18i (UEAT), 323, 13–15—X 34/35d ($KU^g E^g G$). Sie zeigen zugleich, daß die zweite Vorlage, die der Anonymus benutzte, eine Hs der vatikanischen Gruppe der Vetera war. Aus ihr entnahm er IX—XIII mit Hypothesen, während er von den Scholien seinem ganz andersartigen Ziel zufolge nur geringen Gebrauch machen konnte.

Obgleich diese Hs von keinem neueren Herausgeber benutzt worden ist, sind doch die ihr eigentümlichen Scholien zu IX—XIII allgemein bekannt, weil Kallierges sie in seine Kompilation verarbeitet hat. Freilich hat Ahrens, dem für IX—XIII ein objektives Kriterium fehlte, viele dieser Scholien unter die Vetera verwiesen und dadurch das Bild der Überlieferungsschichten stark verschoben. Es dürfte deshalb zweckmäßig sein und zugleich die in der *Praefatio* vollzogene Analyse der alten Kallierges-Scholien von Seiten der Recentiora ergänzen, wenn wir hier die durch den Vat. 1363 belegten Stellen aufführen und dabei die von Ahrens falsch klassifizierten durch Kursivdruck kenntlich machen.

[Zu IX.] S. 302, 26—303, 6; 304, *4—5*. 10—12. 15—17. 19—305, 3. 24—306, 3. 9—10. *15—17*; 307, 17—23. *24—308, 2*. 13—14. *16* (*ῥάβδον—ἔχουσαν*). *20—21* (*ἥντινα κτλ.*); *309, 4—10*; *310, 3—6. 10—11. 21—22* (ἥστινος—πλήρης); *311, 8—9*. [Zu X.] S. 312, 14—15; *313, 1—2*. 18—21. *23—314, 2. 9—10. 19—21*; *315, 8—10*; *316, 2—6. 19—23*; *318, 3—5*; *319, 8—12*; 320, 3—14. 16—19. 22—24; 321, 5—*9*. *22—23*; *322, 2—3*[1]). *12—13*; 323, 5. 9. *11—15*; *324, 11—12* (*ἡ φωνή—λαχάνου*); *325, 11—13*; *327, 7—9. 22—23*; 329, *6—7*. 15—16; 330, *2—6*. 26—28; 331. 8—9. [Zu XI.] S. 332, 6—21. 23—25; 335, *5—8*. 10—13. 18—20; 336, *1—4*. 11—14. 16—18; 337, 6—9. 11—16; 338, 1—4. 6—11. *18—20*; 339, 4—5. 7—9. 11—12. 19—340, 4. 6—8. 10—16; 341, *4—12*. 23—342, 5. 11—16. *20—343, 1* (ἀμφοτέρους); 344, 12—13. [Zu XII.] S. 345, 2—14. 25—26; 346, 10—11. 16—23; 347, 15—18; 348, 19—349, 2 (*ἀντεφιλεῖτο*). 4—5. 19—24; 350, 2—6; 351, 4—7; 352, 8—15. [Zu XIII.] S. 357, 5—31; 361, 7—362, 12. 14—16 (*Τελαμῶνος*). 18 (*οἵτινες*)—26; 365, 5—12. 24—366, 2. 8—10 (*κλαίοντα*). 11 (*ὁ δὲ*)—13. 20—367, 2. 4—7. 13—15. 22—28; 368, 10—13. 18—369, 4. 6—10; 370, 1—4.

Angesichts einer so weitgehenden Übereinstimmung kann nicht wohl in Zweifel gezogen werden, daß Kallierges in IX—XIII eben diese Hs ausgeschrieben hat. Dann bietet sich uns aber hier eine vorzügliche Gelegenheit, seine Arbeitsweise zu beobachten. Im ganzen übernimmt er die Vorlage buchstäblich genau und fügt nur das hinzu, was die Einreihung in sein Corpus verlangt, nämlich Lemmata, wo sie fehlen, oder verbindende Wendungen wie

---

1) Das einzige Zitat, das Warton nach St. Amand aus dieser Hs bringt, beruht auf Irrtum; der Euphorion-Vers 322, 4 steht gar nicht darin.

ἄλλως, ἢ usw. Nur selten verschmilzt er die Recentiora mit Scholien älterer Herkunft, wie etwa zu X 11, wo er aus dem Vetus 11c *παροιμία δέ ἐστιν ἐπὶ τῶν γευσαμένων ἐφετοῦ τινος, δυσαποσπάστως δὲ ἐχόντων* (L^g U^g E^g GPT) und dem Scholion des Anonymus *τοῦτο παροιμία ἐπὶ τῶν δυσαποσπάστως ἐχόντων τῆς συνηθείας λεγομένη, ἥτις καὶ ἑτέρως λέγεται· χαλεπόν, φασί, κύων μαθοῦσα σκυτοτραγεῖν* die Mischform herstellt *παροιμία τοῦτό ἐστιν ἐπὶ τῶν γευσαμένων ἐφετοῦ τινος, δυσαποσπάστως δὲ ἐχόντων τῆς συνηθείας λεγομένη, ἥτις κτλ.* Am weitesten geht die Freiheit dann, wenn Kallierges eine Reihe von Interlinearglossen, die er nicht entbehren möchte und doch in der vorliegenden Form nicht verwenden kann, zu einer fortlaufenden Paraphrase zusammenfaßt. Ich greife aus der Menge der Beispiele X 21—23 heraus. In der Hs stehen die Glossen: *ἤγουν οὐκ ἀλαζονεύομαι — θέριζε — τὸ λήϊον — ἕνεκεν τῆς κόρης — μελουργεῖ, τραγῳδεῖ — ποιῶν δηλονότι — ἐργάσῃ — ποτέ — ὑπῆρχες.* Daraus macht Kallierges: *οὐ μέγα μυθεῦμαι: οὐκ ἀλαζονεύομαι· σὺ δὲ μόνον θέριζε τὸ λήϊον καὶ ἕνεκα τῆς κόρης μελῳδεῖ, τραγῳδεῖ· οὕτω γὰρ ποιῶν ἥδιον ἐργάσῃ, ὅτι μουσικός ποτε ὑπῆρχες.* Nachdem wir die Art und Weise kennen gelernt haben, wie Kallierges seine Vorlage in IX—XIII behandelte, können wir auch wagen, den Moschopulos-Kommentar der ersten acht Idyllen auf seine Quelle zurückzuführen. Denn, sobald wir gelten lassen, daß Kallierges in zahlreichen Fällen Interlinearglossen eigenmächtig zu syntaktischen Zusammenhängen verbunden hat, gehen auch die Recentiora von I—VIII nahezu restlos im Vat. 1363 auf. Freilich bedarf zuvor die von Ahrens auf Grund des Lipsiensis und allgemeiner Kriterien vorgenommene Abgrenzung der Recentiora einiger Korrekturen. Wenn wir von einzelnen Worten und Glossen, die aus den Vetera in die Recentiora oder umgekehrt versprengt sind, absehen, so sind es die folgenden: 1) Aus alten Hss sind belegt und mit Unrecht unter die Recentiora eingereiht S. 123, 23—124, 7; 130, 17—18 (*τρέπε πρὸς δύσιν — μαγείας*); 166, 13 (*τραγῳδητής*)—14; 172, 1—2; 175, 2—4; 187, 2—3; 188, 7—9; 189, 9—13; 192, 2—3; 202, 25—26; 216, 22—217, 1; 218, 4—5. 10—13. 19—20; 219, 2—6; 224, 6—7; 233, 3—4; 235, 10; 237, 8—9; 252, 6—7; 261, 2—4; 298, 22—24. 2) Fälschlich unter die Vetera versetzt sind die Moschopulea S. 173, 3—5; 244, 10—11; 246, 2—3; 251, 21—23; 281, 17—18. Nach Richtigstellung dieser Irrtümer bleiben im ganzen 3 Scholien, die durch andere Hss als moschopuleisch belegt sind, aber im Vat. 1363 fehlen: S. 46, 23—47, 3 (über *κεκονισμένος*), 138, 12—13 (über *σμύχω*) und 224, 16—18 (über *βαΰζειν*). Kallierges hat also neben dem Vaticanus noch eine andere

Hs mit Moschopulos-Scholien herangezogen, die Stellen sind jedoch nicht charakteristisch genug, um ihre Feststellung zu ermöglichen. Vom Kommentar des Vat. 1363 hat Kallierges nur die Prolegomena, die ihm von T besser und vollständiger geboten wurden (vgl. die *Praefatio*), übergangen, das ihnen anhangende Planudeum 31, 3—7 eröffnet seine Recentiora. Da Kallierges keine anderen byzantinischen Scholien als eben die vatikanischen, und diese fast ausschließlich aus einer Hs — wenn man nicht überhaupt eine Schwester-Hs des Vaticanus als einzige Quelle annehmen will — in sein Corpus aufgenommen hat, so erklärt sich ohne weiteres, daß er seine Recentiora in wesentlich reinerer Gestalt überliefert als die aus drei verschiedenen Rezensionen und ebensoviel verschiedenen Hss bunt gemischten Vetera.

d. Demetrios Triklinios.

Der Name des Demetrios Triklinios wird nur im Par. 2832 genannt, aber sein Einfluß auf die Gestaltung der Theokrit-Scholien reicht erheblich weiter. In der Pariser Hs, von der schon die Ermittlung des Moschopulos-Kommentars auszugehen hatte, folgen auf einander: I, V, VI, IV, VII, III, VIII—XIII, II, XIV—XVI, XXV, Mosch. IV, XVII, Mosch. III, XXII, XVIII, XX, XXI, Bion. I, XXIII, Bion. II. Die Gedichte sind von *α'* bis *κζ'* durchgezählt und tragen an der Spitze je eine Notiz, welche über die Verszahl, das Metrum und den Schlußvers Auskunft gibt. Die Verszahl wird außerdem über dem letzten Worte jedes Gedichtes wiederholt, mit Ausnahme des *Ἐπιθαλάμιος Ἀχιλλέως*, bei dem ein *λείπει* sie ersetzen muß. Da die stichometrischen Angaben bis zu XVII ausdrücklich durch Beischriften auf Triklinios zurückgeführt werden, so steht außer Zweifel, daß wir in dieser wohlgeordneten Sammlung seine Ausgabe vor uns haben. Die auf Bion. II folgenden Figurengedichte zeigen keine Spur solcher editionstechnischen Behandlung und dürften daher vom Schreiber des Parisinus aus anderer Quelle beigefügt sein. Wenn wir die erwähnten Vermerke, die außerhalb des eigentlichen Kommentars stehen, beiseite lassen, so setzen sich die Scholien dieser Hs in folgender Weise zusammen. In I—VIII wird, wie früher erwähnt, der Moschopulos-Kommentar mit ausdrücklicher, vor jedem Idyll wiederholter Nennung des Autors dargeboten, nur selten finden sich kleine, als *παλαιά* bezeichnete Einschübe. Die Scholien zu IX, X, XII—XVIII geben sich durch die regelmäßig wiederkehrende Überschrift *ἐκ τῶν παλαιῶν σχολίων* als Auszüge aus den Vetera zu erkennen; mit Ausnahme von XIII und XVIII führen sie fremde Stücke mit

sich, die durch besondere Beischriften dem Triklinios zugewiesen werden. In XI ist jedes einzelne Scholion entweder als *παλαιόν* oder als *Τρικλινίου* bezeichnet. Die Anordnung des ganzen Scholienkomplexes ist so klar, daß kleine Versehen leicht richtiggestellt werden können: 2 unbezeichnete kleine Scholien am Ende von XI sind als *παλαιά* bekannt (XI 80b und 81a), je 1 Scholion zu X (328, 16—21), XV (389, 5—7) und XVI (407, 10—12) sowie 2 zu XVII (426, 20—23; 427, 9—12), die der Beischrift entbehren und deshalb den *παλαιά* zuzugehören scheinen, sind dem Parisinus eigentümlich und gewiß für Triklinios in Anspruch zu nehmen. Die Glossen sind in I—VIII überwiegend moschopuleisch, in den übrigen Gedichten originell, d. h. Eigentum des Triklinios. Die zu II—XVIII vorhandenen Hypothesen werden ausnahmslos für *παλαιά* erklärt. Die Prolegomena mit Hyp. I, die dem Parisinus durch Blattverlust abhanden gekommen sind, hat sein Zwillingsbruder, Vat. 1824 (mit dem Anfang in 1825), bewahrt. Sie umfassen Aa, D (bis *χαρακτηρίζουσα*), Ba, Ca, Bb, Ab, IX C Ahr., Cc, Eda (verändert), Icd (verbunden), Cb, Gab, H, Ia, Ea, Fd. Für die Scholien hat der Schreiber dieser Hs wenig Interesse gehabt, er hat sie nur zu I und V kopiert. Daß sie in der Hauptsache Moschopulos geben, ist oben (S. 18) gesagt. Aber in die Scholien von I findet sich das alte Priapos-Scholion 21/22a eingefügt, und zwar an derselben Stelle, an der es auch im Parisinus als einziges *παλαιόν* erscheint, und an die Hypothesis Vc schließt sich außer der gleichfalls aus dem Parisinus bekannten Bemerkung 179, 12—13 auch die triklinianische Stichometrie 179, 14—17, neben der sogar ein *τοῦ* als Rest der im übrigen durch Stockflecke unkenntlich gewordenen Beischrift *Δημητρίου τοῦ Τρικλινίου* am Rande sichtbar ist. Da die Scholien des Vaticanus zusammen mit dem Text geschrieben sind, so ist damit für beide eine triklinianische Vorlage erwiesen. Diese Vorlage kann aber nicht der Parisinus sein, der ja um Mosch. I, Th. XIX und das Adonisgedicht ärmer ist als der Vaticanus, sondern nur die beiden vorausliegende Original-Hs des Triklinios selbst [1]). Wir haben also in Triklinios den Urheber der großen Bukoliker-Sammlung zu sehen, die seit Hiller (*Beiträge zur Textgeschichte d. griech. Bukoliker 1888*) als Sylloge *Φ* bezeichnet zu werden pflegt. Zu den beiden Haupt-Hss der Triklinios-Ausgabe tritt eine Reihe von Zeugen, die nichts Neues von Belang beizubringen haben, aber doch den weitreichenden Einfluß dieser

1) Daß der Parisinus nicht die Original-Hs des Triklinios ist, wird im Hss-Verzeichnis noch durch andere Gründe erhärtet.

letzten großen byzantinischen Redaktion zu zeigen geeignet sind; die nachgewiesenen Abschriften sollen dabei außer Betracht bleiben. Die nur wenig bekannte Mailänder Hs 40 (A 115 sup.) bietet mit geringen Umstellungen dieselben Prolegomena wie der Vaticanus und stimmt in ihren, den ersten 17 Idyllen beigeschriebenen spärlichen Scholien gut zum Parisinus. In Nr. 427 derselben Bibliothek (H 24 sup.) sind zu IX—XIV die Scholien der β-Reihe triklinianisch, in 631 (P 84 sup.) und 655 (P 270 sup.) mindestens die Glossen von IX an, in Suppl. gr. 18 der Wiener Hofbibliothek die Scholien zu IX. Die Genfer Hs hat in ihrer byzantinischen Scholienreihe (Gen. [a] bei Ahrens) für I—V eine Moschopulos-Hs vulgärer Art (V vor IV, voran die Planudea IX D Ahr. und 31, 3—7) benutzt, ist aber dann zu einer Triklinios-Vorlage übergegangen, der die Scholien zu VI—XIII nach Abzug der jüngsten Zutaten entstammen. Einen willkommenen Beweis dafür, daß die benutzte Hs zwar nicht mit dem Parisinus identisch, aber doch in der Idyllenfolge mit ihm übereinstimmend war, verdanken wir einer charakteristischen Verstellung. Triklinios hat zum Ende des *Κῶμος* 4 *ἱστορίαι* aus den alten Scholien an den Rand geschrieben: *περὶ Ἱππομένους καὶ Ἀταλάντης, περὶ Μελάμποδος, περὶ Ἐνδυμίωνος, περὶ Ἰασίωνος*. Der Schreiber des Parisinus hat, wie ich im Hss-Verzeichnis ausgeführt habe, die erste an der richtigen Stelle in die Moschopulos-Scholien zu III hineingezogen, die anderen irrtümlich hinter Hyp. VIII gesetzt. Der Genfer Scholiast hat nach Ahrens' Beobachtung (S. LVII f.) in ganz ähnlicher Weise die erste *ἱστορία* am Schluß der Moschopulos-Scholien zu III nachgetragen und die zweite hinter der Hypothesis zu VIII eingeschoben, aber die dritte und vierte den Scholien zu VII angehängt. Das war nur möglich, wenn seine neben Parisinus und Vaticanus zu stellende Vorlage ebenso wie diese den *Κῶμος* zwischen VII und VIII darbot. Die im Par. 2884 von jüngerer Hand hinzugefügten Scholien scheinen aus dieser Vorlage des Genevensis abgeschrieben zu sein; sie geben z. B. 321, 12 mit dem Gen. [a] *μέλαιναν*, wo Par. 2832 nur ein *μ* hat.

Die Original-Hs des Triklinios können wir nach dem vorstehenden Zeugenbefund dadurch wiedergewinnen, daß wir der seinen Namen führenden Pariser Hs die Technopägnien nehmen und die drei Gedichte sowie die Prolegomena, die der Vat. 1824 mehr bietet, hinzufügen. Wie Triklinios zu dieser umfassenden und für die Überlieferung der späteren Gedichte außerordentlich wichtigen Sammlung gekommen ist, kann hier nicht untersucht werden; nur soviel ist auf den ersten Blick deutlich, daß er im

Gegensatz zu Moschopulos nicht eine Auswahl für Schulzwecke, sondern eine möglichst vollständige, wissenschaftliche Ausgabe der Bukoliker erstrebte. Wenn wir sein Scholienwerk analysieren wollen, so können wir zunächst ohne Schwierigkeit die Moschopulos-Paraphrase zu I—VIII ausscheiden. Sie stammt aus einer Hs, die keine Hypothesen hatte, aber doch zuvor mit Planudes in Berührung gekommen war, wie das die Scholien eröffnende Planudeum 31, 3—7 zeigt; von einleitenden Stücken scheint sie mindestens IX C Ahr., das wir aus der Pariser Erweiterung kennen, besessen zu haben. Der Moschopulos-Kommentar ist im allgemeinen wörtlich getreu übernommen, wir bemerken nur selten Zusätze wie 117, 2—3; zu V 23 *παροιμία ἐπὶ τῶν ἀντιφεριζόντων πρὸς κρείττονας* (in Anlehnung an das Vetus); 189, 8—9 (*παροιμία*); 209, 13 —14 (metrisch). Es ist überhaupt bei der Annahme triklinianischer Zusätze innerhalb der Moschopulea äußerste Vorsicht geraten, da manche Bereicherungen schon der Vorlage selbst zugeschrieben werden müssen; so sind mir beispielsweise folgende Stellen, die bei Ahrens als Sondergut des Triklinios erscheinen, auch aus dem von Triklinios nicht berührten Vind. 200 bekannt geworden: 196, 4—5; 205, 3—4; 207, 15—17; 266, 18. Gelegentlich hat Triklinios die Paraphrase ein wenig gekürzt; das auffallendste Beispiel bietet 71, 12, wo er mit den Worten *ὁ αἰπόλος ὅτε ὁρᾷ* abbricht und alles übrige mit einem *καὶ τὰ ἑξῆς* abtut. Als zweite Gruppe haben wir diejenigen Scholien auszusondern, die Triklinios ausdrücklich als sein geistiges Eigentum in Anspruch nimmt. Wenn wir die stichometrischen Notizen an der Spitze der im Parisinus bewahrten Gedichte außer Betracht lassen, so sind der eigentlichen Tricliniana weit weniger als es nach Ahrens' Ausgabe scheinen möchte, nämlich:

[Zu IX.] S. 305, 11—14; 307, 10—12. 13—17; 311, 17—21. [Zu X.] S. 317, 3—6; 321, 9—12; 323, 22—324, 3. 17—19; 328, 16—21 (unbezeichnet). [Zu XI.] S. 332, 25—333, 5; 336, 18—20; 337, 18—22; 340, 16—20. [Zu XII.] S. 345, 27—346, 2; 352, 17—22. [Zu XIV.] S. 374, 20—375, 2; 376, 20—377, 10. 18—20; 383, 4—11. [Zu XV.] S. 389, 5—7 (unbez.) 13—17; 405, 10—12. [Zu XVI.] S. 407, 10—12 (unbez.); 408, 8—12; 411, 2—4. 13—15; 414, 3—11. [Zu XVII.] S. 418, 19—419, 5; 420, 4—7; 421, 12—13; 422, 16—18; 423, 2—4. 14—17; 424, 11—15; 425, 17—20; 426, 12—17. 20—23 (unbez.); 427, 9—12 (unbez.). Zu XXII und XXV alle von Ahrens angemerkten Erklärungen, darunter 448, 36—37 unbezeichnet.

Inhaltlich geben diese Scholien bald eine Erläuterung des Zusammenhangs, bald eine Abwägung verschiedener Lesarten, zumeist jedoch sachliche Erklärungen, in denen nicht selten bekannte Vetera frei benutzt werden. Die Vorliebe des Triklinios für metrische

Fragen findet nur selten Gelegenheit sich zu betätigen; ein bisher unbekanntes Scholion der Art zu XXV 179 mag hier mitgeteilt werden: *ὅρα κἀνταῦθα τοῦ ἡμῖν τὸ μιν βραχύ, ὡς καὶ παρὰ Σοφοκλεῖ* (Ai. 733)· *'ἀλλ' ἡμὶν Αἴας ποῦ 'στιν'*. Den Erklärungen flicht er gern *κοινῶς λεγόμενα* ein wie *ἐσωθύρια* 317, 5; *μαζιζάνα* 324, 18; *πίκυλος* 328, 20; *ἀπελατίκια* 419, 4; *ἰδιωματεύειν* 423, 4. Von Autoren zitiert er nur Homer (426, 22 fälschlich statt eines Dichters der Anthologie!), Sophokles, Aristophanes, Gregor von Nazianz und Libanios. Charakteristisch für Triklinios ist, daß er im Unterschied von den vorher besprochenen Byzantinern in seinen eigenen Scholien (und Glossen, auf die näher einzugehen kaum lohnen dürfte) die sachliche Erklärung in den Vordergrund stellt und die bloß grammatische zurücktreten läßt; auch darin zeigt sich seine wissenschaftliche Tendenz [1]).

Den wichtigsten Bestandteil der Triklinios-Kompilation bilden die *παλαιά*, denen die Prolegomena außer IX C Ahr., die Hypothesen zu I—XVIII, vereinzelte Scholien zu I—III, VI und VII sowie das Gros der Scholien zu IX—XVIII zugehören. Wenn man diese Stücke neben die aus den ältesten und besten Hss bekannten Vetera hält, so ergibt sich zunächst, daß sie ausnahmslos entweder im gleichen Wortlaut oder doch ähnlich und mit gleichem Sinn unter jenen wiederkehren. Eine nähere Prüfung zeigt, daß ihre Parallelen oft der vatikanischen Redaktion eigentümlich sind und im Ambr. K fehlen (z. B. Cbc, Ed, Fd, H, Ia, X 1/3b. 18i. 19a, XI 1/3b. 24 usw.), nicht selten auch, daß sie zum Sondergut der laurentianischen Überlieferung gehören (z. B. III 49/51c, VId. 2/3b, IX 10/11. 23c usw., zuletzt XId), niemals dagegen, daß sie aus dem Ambrosianus allein bekannt wären. Auch da, wo die Parallelen der triklinianischen Vetera in K und anderen Hss zugleich bezeugt sind, rückt der Byzantiner regelmäßig und augenfällig von K ab und folgt entweder der vatikanischen oder der laurentianischen Rezension. Ist damit erwiesen, daß Triklinios seine *παλαιά* einer oder mehreren Vorlagen verdankt, die der vatikanisch-laurentianischen Gruppe angehören, so erhebt sich die weitere Frage, ob die eigentümliche Form, in der ein großer Teil dieser Scholien bei ihm erscheint, auf eine von den bekannten Hss abweichende Gestalt der benutzten Vorlagen zurückgeht. Einige Beispiele mögen die Antwort geben.

1) Vgl. auch die im Vorwort angeführte Schrift von Hopfner, S. 59 ff.

Παλαιά bei Triklinios.	*Παλαιά* in vatikanisch-laurentianischer Form.
1) 310, 15—19. *ὡς ἀπὸ τοῦ νομέως ὁ λόγος πρὸς τὰς Μούσας ἢ ἀπὸ τοῦ ποιητοῦ· ὦ Μοῦσαι, τὸ μέλος τῆς ᾠδῆς παρ' ἡμῖν ἐμφήνατε, μὴ δὲ ἐπὶ τῆς γλώσσης φλύκταιναν φύσῃς, ὦ Μοῦσα. πρὸς πάσας δὲ τὸν λόγον ποιησάμενος νῦν εἰς μίαν ἀπέτεινεν.*	IX 28—30 a ([K]UEAT). *ὁ λόγος ἐκ τοῦ συννομέως ἢ ἐκ τοῦ Θεοκρίτου. ὦ Μοῦσαι, τὸ μέρος* (*μέλος* T) *τῆς ᾠδῆς τῆς παρ' ἡμῖν ἐκφάνατε, μήπως μου ἐπὶ γλῶτταν φλύκταινα φύηται. ἐν ἐκείνοις γὰρ εἴωθε γίνεσθαι τοῖς μηδὲν πρᾶγμα εὔλογον κινοῦσι.* d (GPT). *ὁ λόγος πρὸς τὴν Μοῦσαν. ἰδίως δὲ τὸν λόγον ποιησάμενος πρὸς πάσας εἰς μίαν κατέκλινεν. ἢ ὁ λόγος πρὸς τὸν Δάφνιν, ὃ καὶ κρεῖττον.*

Triklinios hat die Scholien a und d zusammengezogen. Der Anfang von d wurde dabei entbehrlich als Wiederholung des Anfangs von a; den Schluß von a ließ er aus, weil gerade seine vatikanische Fassung völlig sinnlos erschien, den Schluß von d, weil er sich für die erste der beiden vom alten Scholiasten erwähnten Möglichkeiten entschieden hatte. Für die seltneren Worte *συννομεύς*, *ἐκφαίνειν* und *κατακλίνειν* setzte er die geläufigeren *νομεύς*, *ἐμφαίνειν* und *ἀποτείνειν*.

2) 322, 7—10. 3. *Αἴας ἐμάνη ἐν Τροίᾳ καὶ τῷ ξίφει περιπεσὼν ἀνῃρέθη. τότε τοῦτο τὸ φυτὸν ἀνεδόθη, φασίν, ἀπὸ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, ἐγγεγραμμένον ἔχον αἲ αἴ, τὴν ἀρχὴν τοῦ Αἴαντος ὀνόματος. ὡς καὶ Φείδων ἐν Εὐφορίωνι κτλ.*	X 28 b (UEAT). ... *φῦναι γὰρ ἐκ τοῦ αἵματός φασιν αὐτοῦ τὴν ὑάκινθον, ὅτε ἐμάνη ἐπὶ Τροίᾳ περιπεσὼν τῷ ξίφει.* a ([K]UEAT)[1]. *τοῦτο τὸ φυτὸν ἀπὸ τοῦ αἵματός φασιν τοῦ Αἴαντος ἀναδοθῆναι, διά τοι τοῦτο ἔχειν ἐγγεγραμμένον αἲ αἴ, τὴν ἀρχὴν τοῦ Αἴαντος ὀνόματος. εἰς τὸν Εὐφορίωνα Φείδων κτλ.*

Der Schluß des vatikanischen Scholions b, das in den Hss vorangeht, ist an die Spitze des Scholions a gestellt. Die Einführung des hier ausgelassenen Zitates ist in den vatikanischen Hss arg verderbt, während K wenigstens *εἰς τὸν Εὐφορίωνα ἀπιδών* bewahrt hat; Triklinios geht wie immer von der vatikanischen Form aus und sucht ihr durch Korrektur einen Sinn abzugewinnen.

3) 363, 21—364, 3. *ἀδίαντον βοτάνη τις ἐν ὕδασι φύουσα ἀπὸ τοῦ ἀεὶ διαίνεσθαι καὶ βρέχεσθαι κατὰ συγκοπήν, οὐκ ἀπὸ τοῦ ἄβροχος εἶναι, ὥς τινές φασιν. ἔστι δὲ ὀξεῖά τις καὶ ἰθυτενὴς ὡς ἡ ἄγρωστις καὶ λεπτή.*	XIII 41 f. (UEAGPT). *τὸ ἀδίαντον βοτάνη ἐστὶν ἀεὶ ἄβροχος. ὅθεν καὶ τὸ ὄνομα, ἀπὸ τοῦ ᾱ στερητικοῦ μορίου καὶ τοῦ διαίνω τὸ βρέχω, ἤγουν τὸ μηδόλως βρεχόμενον διὰ τὸ εἶναι ὀρθόν τι καὶ ὀξὺ καὶ γλίσχρον.*

Triklinios lehnt die Etymologie des alten Scholiasten ausdrücklich ab und ersetzt sie durch eine eigene (die gewiß nicht besser ist). Am Schluß benutzt er die *εἰλιτενὴς ἄγρωστις* des nächsten Verses.

Es wäre ein Leichtes, die Beispiele zu häufen, aber das Ergebnis würde immer das gleiche bleiben: Triklinios behandelt die alten Scholien mit großer Willkür, um sie bequemer lesbar zu

---

1) Die Ausgabe folgt der Hs K und erwähnt die hier berücksichtigten sachlich belanglosen Abweichungen der Vaticani absichtlich nicht.

machen, aber nichts deutet darauf hin, daß seine Vorlagen auch nur um ein Wort reicher gewesen wären als unsere Hss; sie teilen sogar Verderbnisse mit der vatikanischen Gruppe, von denen der Ambrosianus noch frei ist. Es bedarf kaum eines besonderen Nachweises, daß in den Scholien, die unter Triklinios' eigenem Namen gehen, sowie in den zahlreichen und zum Teil umfänglichen Glossen, die gar nicht scharf von den Scholien unterschieden werden, die Dinge ebenso liegen: es sind dieselben Vorlagen, die hier wie dort einwirken. Wenn sich diese Vorlagen auch nicht mit uns erhaltenen Hss identifizieren lassen, so kann man doch ihr Aussehen mit annähernder Sicherheit bestimmen. Die wenigen *παλαιά*, die zu I, V und VI erscheinen, haben durchaus die Form der laurentianischen Überlieferung (PT), von IV an mischt sich diese mit der vatikanischen, in der Hypothesis XI d bemerkt man die letzte Spur einer charakteristischen Übereinstimmung mit GPT. Da Triklinios auch in der Reihenfolge der Idyllen mit PT zusammengeht, so hat er offenbar die laurentianischen Scholien derselben Hs entnommen, die ihm den Text der alten Sammlung I, III—XIII (vgl. S. XIV f. der *Praefatio*) geboten hat. Eine zweite Vorlage war vatikanischer Art und umfaßte gewiß I—XVIII in der gewöhnlichen Reihenfolge. Ihr verdankt er die Prolegomena (außer IX C Ahr.) und alle nicht-laurentianischen Vetera dieser Folge; man darf annehmen, daß der Text von II, XIV—XVIII derselben vulgären Quelle entstammt.

Die im Vorangehenden behandelten byzantinischen Kommentare erschöpfen nicht die ganze von Tzetzes an auf Theokrit gewandte philologische Arbeit, aber in den vereinzelten originalen Scholien und Glossen junger Hss, die von gelehrten, mit dem Überkommenen frei schaltenden Schreibern herrühren, haben wir gar keinen Anlaß mehr, gute alte Tradition zu suchen; wir dürfen vielmehr nach Prüfung der Haupt-Kommentare von dem ganzen Gebiet der byzantinischen Theokrit-Erklärung in der gesicherten Überzeugung Abschied nehmen, daß hier keine andere alte Überlieferung weiterlebt, als wir noch heute aus reineren Quellen unmittelbar zu schöpfen in der Lage sind.

II.

Die Nebenüberlieferung der alten Scholien.

Eine zweite Gruppe von Zeugen tritt uns mit denjenigen Schriftwerken entgegen, die, selbst keine Theokrit-Kommentare, solche doch nachweislich oder vermutlich ausgeschrieben haben. Um diese Nebenüberlieferung für die Geschichte des Scholiencorpus nutzbar zu machen, werden wir gut tun, die Zeugen in umgekehrter Zeitfolge zu befragen; wir gewinnen dadurch eine Anknüpfung an die feste Basis unserer hs Überlieferung, von der aus wir versuchen können, in vorsichtigem Aufwärtsschreiten bis an die Anfänge der erhaltenen Sammlung vorzudringen.

1. Michael Apostolios.

Die wichtigen Berührungen zwischen einer Anzahl Theokrit-Scholien und der alten Sprichwörter-Sammlung des Zenobios werden erst da zur Sprache kommen, wo die Quellen der Scholien auf analytischem Wege gesucht werden sollen. Aber auch aus den späten Sammlungen bleiben hier diejenigen Theokrit-Verse außer Betracht, die ohne jede Erklärung oder nur mit einer solchen auftreten, die sich in keiner Weise an die überlieferten Scholien anlehnt und von den Byzantinern frei gebildet zu sein scheint (z. B. *Λύκον εἶδες* Apost. X 89 aus Theocr. XIV 22). Nach diesen Abzügen beschränken sich die sicheren Zitate aus den Scholien auf folgende 4 Artikel des Michael Apostolios: XVII 73 *ὗς πότ' Ἀθηναίαν ἔριν ἤρισεν· Θεόκριτος ἐπὶ τῶν τοῖς κρείττοσι φιλονεικούντων* aus sch. V 23 (*φιλον.* mit KGP gegen EAT). Mant. prov. I 37 *βούτης μὲν ἐλέγευ, νῦν δ' αἰπόλῳ ἀνδρὶ ἔοικας· ἐπὶ τῶν ἡσύχων μὲν πρῶτον καὶ ἡμέρων, ἔπειτα δὲ ἀγρίων· οἱ γὰρ βόες ἥμεροί εἰσιν* aus sch. I 86 b (EAT). II 2 *μάταια τἄλλα παρὰ Κρότωνα τἄστεα· ὅτι διέφερε ὁ (!) Κρότων τῶν ἐπὶ Ἰταλίᾳ πόλεων ἐν ἀνδρίᾳ καὶ τῇ λοιπῇ εὐδαιμονίᾳ* aus sch. IV 33 b (*διέφερε* mit den Vaticani gegen K). III 14 *τὸν θέλοντα βοῦν ἔλαυνε· ἤγουν τὴν ἀγαπῶσαν φίλει* aus sch. XI 75 b (vat.). Es liegt klar zutage, daß Apostolios seine

Zusätze einer Theokrit-Hs mit Scholien des vatikanischen Überlieferungszweiges entlehnt hat. Außer Apostolios zeigt nur die im Codex Bodleianus vorliegende Überarbeitung des Zenobios eine Spur der Theokrit-Scholien. Sie bemerkt zu dem Sprichwort *δρυὸς πεσούσης πᾶς ἀνὴρ ξυλεύεται* (Bodl. 354 = Append. prov. II 1): *γρ. καὶ ξυλοχίσδεται Δωρικῶς*. Die *γραφή* paßt durchaus nicht zu dem iambisch geformten Sprichwort, sondern kann nur mit diesem zusammen dem Scholion V 65a entnommen sein, in dem sie sich (nur von KG überliefert) auf das *ξυλοχίζεται* Theokrits bezieht. Das hat schon Ahrens richtig erkannt.

2. Eustathios.

Eustathios zitiert mehrfach ausdrücklich Scholien zu Theokrit. Nachdem er im Homerkommentar 1685, 4 ff. zwei Versionen der Melampus-Sage aus verschiedenen Quellen mitgeteilt hat, führt er eine dritte Z. 37 mit den Worten ein *ἐν δὲ ὑπομνήματι Θεοκρίτου φέρεται καὶ ὅτι*, worauf das Scholion III 43/45c in nahezu wörtlicher Übereinstimmung mit den Hss folgt. Bemerkenswerte Varianten sind:

Φυλάκῳ τῷ πατρί . . . τέμνοντι [mit zu tilgendem *δένδρον*] K: *ἐκτέμνοντι δέ ποτε τῷ Φ.* GUEA: *ἐκτέμνοντι τῷ πατρὶ Φ.* PT: *ἐκτέμνοντί ποτε τῷ Φ.* mit dem Zusatz *ζῷα* Eust. *παρίστατο* K: *παρειστήκει* mit den übrigen Hss Eust. *ἣν εἶχε μάχαιραν* die Hss: *καὶ ἀνατείνας ἣν κατεῖχε μάχαιραν* Eust. *εἰς τὸ πλησίον δένδρον ἐμπῆξαι ὥρμησε καὶ συνέβη ἐπενεγκεῖν αὐτὴν τοῖς μορίοις τοῦ παιδός* K: *ταύτην εἰς τὸ πλ. δ. ἐκπλῆξαι ὁρμήσας συνέβη αὐτῷ ἐπενεγκεῖν τοῖς μορίοις* (G)UEA: *ἐπήνεγκεν αὐτοῦ τοῖς μηρίοις καὶ ταύτην εἰς τὸ πλ. δ. ἔπηξε* PT: *εἶτα εἰς τὸ πλ. δ. ἐμπῆξαι θελήσας ἐπήνεγκεν αὐτοῦ τοῖς μορίοις οὕτω συμβάν* Eust. *ἐπεὶ δὲ ἄγονος ἦν ὁ Ἴφικλος, εὑρὼν ὁ Μελάμπους τὴν μάχαιραν ἐκέλευσε τὸν ἰὸν ἀποξέσαντα πίνειν* K: *ταύτην οὖν* (ὁ PT) *Μ. ἀνευρὼν ἐκέλευσε τὸν Ἴφικλον ἀποξέσαντα τὸν ἰὸν πίνειν* die übrigen Hss: *Μ. δὲ αὐτὴν ἀνευρὼν ἐκέλευσε τὸν Ἴφικλον ξέσαντα τὸν ἰὸν πίνειν* Eust. *καὶ οὕτως αὐτὸν πατέρα ἐποίησε καὶ λαβὼν κτλ.* K: *καὶ οὕτως αὐτὸν πατέρα ποιήσας παίδων ἔλαβε κτλ.* GUEA(PT): *καὶ αὐτὸς ποιήσας οὕτω γίνεται παίδων πατήρ* Eust.

Es ist deutlich, daß die Hs des Eustathios den erhaltenen ähnlich war und insbesondere der nicht-ambrosianischen Überlieferungsgruppe nahe stand; man wird ihre scheinbaren Eigentümlichkeiten als willkürliche, der Verdeutlichung dienende Abänderungen des Zitates durch Eustathios selbst aufzufassen haben. Zweimal verweist Eustathios den Leser auf Stellen des Theokrit-Kommentars, ohne diese selbst anzuführen. Hom. 1387, 42 schreibt er zunächst ein Lexikon über *ῥόμβος* aus, zitiert dann die ältere Behandlung desselben Gegenstandes in seinem eigenen Dionys-Kommentar (zu V. 1134, S. 402, 4 ff. Müller) und schließt mit den

Worten: *ζήτει δὲ περὶ αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς κατὰ τὸν Θεόκριτον.* Der Hinweis geht auf die Scholien II 17 und II 30a, die in beiden Redaktionen stehen. Der andere Hinweis findet sich Hom. 412, 41 und betrifft die Bedeutung von *παραιβάτις*: *ὅτι δὲ Θεόκριτος τὴν παρ' αὐτῷ ἐριθακίδα ἤτοι μισθώτριαν παραιβάτιν λέγει καὶ διὰ τί, ζητητέον ἐκεῖ.* Er zielt offenbar auf das Scholion III 32e (KGUEAT) ab, von dem f (GUEAT) nicht zu trennen ist: *παραιβάτις· ἢ ὄνομα κύριον ἢ ἡ παροδῖτις* (f) *καὶ* (explicativum, *ἢ* die Hss, *ἢ* ⟨*ἡ*⟩ Ahrens) *παραπορευομένη* [*θεὸς ἢ* getilgt von Ahrens] *ἔριθος*. Die Gleichsetzung von *ἐριθακίς* mit *μισθώτρια*, Hom. 1162, 23 wiederkehrend, stammt aus sch. III 35a (KGUEAT). Es verdient Beachtung, daß sich gerade die Erläuterung III 32f., auf die es Eustathios anzukommen scheint, nur in der vatikanischen Gruppe erhalten hat.

Wenn wir über die ausdrücklichen Zitate hinaus die Einwirkung der Theokrit-Scholien auf Eustathios feststellen wollen, so müssen wir die zahlreichen Anklänge vorerst ausscheiden, die sich aus direkter oder vermittelter Benutzung derselben Quellen, z. B. der Homer-Scholien, erklären. Eine Aufführung oder vollends Begründung dieser Ausscheidungen müssen wir uns jedoch hier wie im weiteren Verlauf der Untersuchung versagen, da sie einen breiten Raum erfordern würde, ohne zur Aufhellung der Scholienüberlieferung positiv beizutragen. Folgende Stellen scheinen zur Annahme einer direkten Benutzung der Scholien zu berechtigen:

Prol. Ea (KGE^bAPT) *εἰδύλλια* — Comm. Pind. praef. 34 (Opusc. 60, 28 Tafel). I 69b (KGEAT) *Ἄκις* — Dion. 976 (S. 386, 38 Müller); Hom. 1053, 3. I 110a (KGEA) prosodische Bemerkung — Hom. 558, 20. I 118a—c (KGEAPT) *Θύμβρις, Θύβρις, δύβρις* — Dion. 350 (S. 279, 40 Müller). II 70/72c (KEA) *μεγάλοιτος* — Hom. 1186, 47; 696, 21. II 140/141a (KUEA) *πεκαίνεσθαι*, verbunden mit Glosse b (UeEe) *σεμνότης* — Hom. 624, 63. IV 23a (KGUEAT) = b (PT) *στομάλιμνον* — Hom. 1649, 58. V 21/22h (KG) *ἔστε κ' ἀπείπῃς* — Hom. 161, 46. VII 5/9k (KGLEAT) *Βούρινα* — Dion. 506 (S. 314, 16 Müller); Hom. 309, 2. VII 127a (KLUEAT), ähnlich II 59/62i (Ee) *ἐπιφθύζειν* — Hom. 1392, 42; 1482, 43. VIII 58a (KUEAGPT) *ὕσκληγξ* — Dion. 119 (S. 238, 19 Müller). Eustathios schließt den Hinweis auf Theokrit an ein Zitat aus lexikographischer Quelle an. Die Worte *ἐπὶ παγίδος ὀρνέου* lassen vermuten, daß in seiner Hs nicht *πάγη* stand (K), sondern *παγίδων γένος* (UEA) oder *εἶδος παγίδος* (GPT); die Etymologie hat er selbst hinzugefügt. XV 8a (K) und b (UEAGP) *πάραρος* — Hom. 1319, 10; 672, 60. XV 13b (KUEAGP) und c (K) *ἀπφῦς* — Hom. 565, 28; 971, 30 u. ö. XV 48/50b (KUEAGP) *Αἰγύπτιοι* — Dion. 232 (S. 258, 38 Müller). XV 112/113 (KUEAGP) *δρυὸς ἄκρα* — Hom. 626, 50. Fist. 1/2a (Anth. UE) *Οὐδείς* — Hom. 968, 50. Fist. 7/8a (ebenso) *ἕλκος* — ebenda und 1189, 45.

Daß Eustathios einige Scholien in besserer oder vollerer Form als wir gelesen hat, ist von vornherein anzunehmen und wird insbesondere durch folgende Stellen bestätigt:

Hom. 1206, 7: *ἀνθέρικος ὁ τῆς ἀσφοδέλου καρπὸς ἢ καυλός. ἡ δὲ χρῆσις καὶ παρὰ Θεοκρίτῳ.* In sch. I 52 a (KGEAT) klafft hinter den Worten *ἀνθέρικος ὁ τῆς ἀσφοδέλου καρπός* eine Lücke, das Folgende zwingt dazu, außer anderem die Worte *ἢ καυλός* in sie einzusetzen. Hom. 1885, 21: *ἴσως δὲ ἐκ μύλης, ἢ ὁμώνυμος καὶ ἡ κατὰ τοὺς ὀδόντας, καὶ τὸ μύλλειν παρὰ Θεοκρίτῳ ἐλέχθη ἐπὶ μίξεως οὐ σεμνῆς.* Von *μύλος* wird *μύλλειν* in sch. IV 58 c (KGUEAPT) abgeleitet, auf eine *μῖξις οὐ σεμνή* führen die Reste des im übrigen unleserlich gewordenen Scholions b (K): *γρ. μύλλει, ἤγουν ἐπι . . . αἰσχρῶς.* Hom. 10, 18: *κατὰ γὰρ τὸν εἰπόντα σοφὸν οὓς οὐ προσορῶσιν αἱ Μοῦσαι, τούτους 'ποτῷ δηλήσατο Κίρκη', τουτέστι τούτους ἡ θηριώδης ἀλογία ἔβλαψεν.* Die Erklärung des Theokrit-Zitates lehnt sich frei an sch. IX 33/36 f (KUEAT) an, aber unsere Hss erzählen, daß Kirke die Gefährten des Odysseus *εἰς ἄλλα ζῷα* verwandelt habe; Eustathios bezeugt hier das von Schaefer wiederhergestellte *ἄλογα.* Hom. 1266, 45: *τὸ τὸν Φοῖβον Ἀπόλλωνα λιπεῖν τὸν Ἕκτορα ταὐτόν ἐστι τῷ ἐπιλιπεῖν αὐτῷ τὸν ἥλιον κτλ. ἐντεῦθεν δὲ ὀνάμενος Θεόκριτός φησι τὸ οὐ πάντα τὸν ἥλιον δεδυκεῖν* (I 102), *ἤγουν οὐ πάσας συντελεσθῆναι τὰς ἡμέρας τοῦ ζῆν.* Die erhaltenen Scholien I 102 a und b stammen aus der laurentianischen Rezension (PT) und versuchen die minderwertige Lesart (*φράσδει*) *πάνθ' ἅλιος· ἄμμι δεδύκει* zu erklären. Eustathios dürfte hier ein die gute Überlieferung *πάνθ' ἅλιον ἄμμι δεδυκεῖν* erläuterndes Scholion vor Augen gehabt haben, wie es für die ambrosianische und vatikanische Rezension vorausgesetzt werden muß.

Die von Eustathios benutzten Theokrit-Scholien sind den unsrigen im wesentlichen gleich; einzelne Besonderheiten, wie sie auch jede erhaltene Hs aufweist, begründen keine Ausnahmestellung. Die Überlieferungsform hat sich in einigen Fällen als der vatikanischen nahestehend erwiesen, doch sind keine Spuren der jungen Zusätze sichtbar geworden, wie sie die Hs des Tzetzes zeigte (vgl. S. 17). Die Hs des Eustathios dürfte also etwa in der Höhenlage des Archetypus Vaticanus anzusetzen sein. Dann hat sie aber an kommentierten Gedichten nicht nur I—XVI, die durch Zitate sichergestellt sind, umfaßt, sondern auch XVII und XVIII. Zu I—XVIII, dem vatikanischen Grundstock, treten durch weitere Zitate die Syrinx, XXII, XXIV und XXVI, d. i. die Sammlung *Π* (vgl. Wilamowitz *Textgesch. S. 104*).

3. Gregorios von Korinth.

Daß Gregor von Korinth in Theokrit den klassischen Vertreter des Dorischen sah, würde seine Schrift über die Dialekte auch dann erweisen, wenn er es nicht selbst in der Einleitung (S. 6 Schaef.) ausdrücklich bezeugte. Nach der genauen Analyse des Abschnittes *περὶ Δωρίδος*, die Lorenz Morsbach vorgenommen

hat (*Rhein. Mus. N. F. 31, 1876, S. 567—581*), beziehen sich die Paragraphen 1—15, 65—110, 132—148 und 175—177 auf Stellen theokriteischer Gedichte. Daß Gregor aber den Dichter nicht selbst exzerpiert, sondern eine größere Sammlung überwiegend dialektischer Theokrit-Glossen willkürlich und mit geringem Verständnis ausgeschrieben hat, scheint mir Morsbach (S. 576f.) überzeugend dargetan zu haben. Die kurzen Erklärungen der angezogenen Worte sind oft so trivial oder geradezu töricht, daß man sie nur dem Autor der Glossensammlung oder Gregor selbst zutrauen kann, oft verraten sie aber auch gute, auf alte Scholien zurückgehende Kenntnis. Fünfmal sind ganze Sätze aus den alten Scholien übernommen:

§ 65 aus sch. IV 3a (KGUEA). Gregor hat mit K *πάσας*, das in den übrigen Hss fehlt. § 77 aus sch. IX 6a. Das Scholion ist sonst nur in K erhalten, eine Verstellung in K konnte Ziegler mit Hilfe Gregors berichtigen. § 96 aus sch. V 116/117c (KGLEAT). § 104 aus sch. III 25/26e (KGUEAPT). § 105 aus sch. V 99a (KGUEAT). Gregor stimmt in den Worten *τὴν πορφυρᾶν οἶν* am genauesten zu KG.

Da für diese Paragraphen die Benutzung alter Theokrit-Scholien außer Frage steht, so darf man auch die große Zahl versteckterer Anklänge aus derselben Quelle herleiten. Es handelt sich um folgende, zum Teil schon von Morsbach angeführte Stellen:

§ 6 ∾ sch. I 62/63de; § 11 ∾ sch. I 77b; § 12 ∾ sch. I 87 (auch K hat im Lemma den Plural *ᾡκόλοι*); § 14 ∾ sch. I 82/85a (mit ähnlicher Änderung wie T sie in 82/85b vorgenommen hat; daß *κῆφα* durch *καὶ εἶπα* erklärt wird, kann damit zusammenhängen, daß in K die richtige Erklärung *καὶ ἔφη* ausgefallen ist); § 72 ∾ sch. V 10a; § 76 ∾ sch. V 94/95bd (nur KGP haben mit Gregor *ὄρεια*, UEAT *ἄγρια*); § 84 ∾ sch. VII 36a; § 90 ∾ sch. VII 147c; § 93 ∾ sch. IV 16a; § 94 ∾ sch. V 141/143a; § 95 ∾ sch. V 118/119a—c; § 101 ∾ sch. V 43be; § 103 ∾ sch. V 14/16f, III 25/26d; § 106 ∾ sch. IV 20/22b; § 107 ∾ sch IV 20/22fg; § 132 ∾ sch. XV 13b; § 143 ∾ sch. XV 87/88; § 175 ∾ sch. XV 1a.

Für das Aussehen der von Gregors Gewährsmann benutzten Scholien ergibt die Menge der oberflächlichen Berührungen nichts Sicheres. Dagegen stimmen die größeren Entlehnungen mehrmals so charakteristisch zu den Scholien von K allein oder von K + G, daß wir ihre Vorlage an die Seite des Archetypus der erhaltenen Hss stellen dürfen. Auf die Verwandtschaft mit den ambrosianischen Scholien hat bereits W. Brambach bald nach deren Bekanntwerden aufmerksam gemacht (*Rhein. Mus. N. F. 22, 1867, S. 449—451*). Welchen Umfang die von Gregor benutzte Theokrit-Hs hatte, läßt sich nicht mehr feststellen. Text- wie Scholien-Zitate gehen nicht über I, III—IX und XV (wozu vielleicht noch XIII

tritt) hinaus, aber die vermittelnde Glossensammlung kann auch aus anderen Gedichten Stellen angeführt haben, die Gregor zufällig oder absichtlich überging.

4. Die Etymologika.

Obgleich sich zahlreiche Theokrit-Scholien mit dem Text etymologischer Glossen berühren, so berechtigen doch nur verhältnismäßig wenige Fälle zur Annahme einer unmittelbaren oder vermittelten Benutzung. Das Genuinum, mit dem wir es dabei fast ausschließlich zu tun haben, zitiert Theokrit-Scholien direkt unter den Worten ἀσπάλαθος und διεκρανώσατε, und zwar beide Male den Kommentar des Amarantos. Die erste Stelle schließt sich ziemlich eng an das Scholion IV 57 b an, nur daß die Etymologie in den Worten des Lexikons παρὰ τὸ σπῶ σπάλαθος καὶ ἀσπάλαθος klarer zum Ausdruck kommt als in denen des Scholions ἀσπάλαθος δὲ διὰ τὸ μὴ ῥᾳδίως ἀπὸ τῶν πληγέντων ἀφαιρεῖσθαι. Vielleicht hat man im Scholion vor ἀφαιρεῖσθαι ein ⟨ἀποσπᾶσθαι καὶ⟩ einzufügen, was zugleich im Sinne des Verfertigers der Mailänder Abschrift von K wäre, der das schwer lesbare ἀφαιρεῖσθαι durch ἀποσπᾶσθαι ersetzte. Die zweite Stelle gibt eine Ableitung von διακρανοῦν, die in den zu VII 154 erhaltenen Scholien gänzlich fehlt. Außer diesen beiden Glossen dürfen mit einiger Sicherheit noch die folgenden als direkte Entlehnungen aus Theokrit-Scholien aufgefaßt werden: Et. Gen. ἄκτιος bietet dieselben Ableitungen des Panschen Beiwortes wie sch. V 14/16 a b, fügt ihnen aber eine dritte, in den Scholien fehlende bei (ἄκτιος = Ἀττικός).

Et. M. ἀλιτρύτου, fast gleichlautend mit sch. I 45 b (K). Die Glosse wird aus einer volleren Hs des Genuinum in das Magnum übergegangen sein. Et. Gen. ἀτρακτυλίς zitiert zwar nicht Theocr. IV 52, stimmt aber wörtlich genau zu dem, was unsere Hss z. d. St. überliefern. Et. Gen. δάφνη wiederholt die Scholien II 23/26 a und b. Et. Gen. δύσσοος stellt trotz erheblicher Abweichungen im Wortlaut doch dieselben beiden Ableitungen von σόος und von σοῶ = διώκω neben einander wie die Scholien zu III 24. Et. Gen. εἰλιτενής (benutzt ebenda u. d. W. ἑλίχρυσος) leitet dieses Beiwort, das die ἄγρωστις bei Theokrit XIII 42 führt, von ἕλος ab, während die Scholien z. d. St. nur eine Herleitung von εἰλεῖν kennen. Beide Etymologieen dürften ursprünglich neben einander in den Scholien gestanden haben. Et. Gen. ἑλίχρυσος. Von den beiden Ableitungen, die das Etymologikon im Anschluß an das Zitat aus I 30 vorträgt, kehrt die erste (von der Nymphe Ἑλιχρύση) nur bei Athenaios

XIV 681ab unter Berufung auf die *Χρυσέη βίβλος* des Themistagoras wieder, während die zweite (*παρὰ τὸ χρυσοειδὲς εἶναι καὶ ἔλειον τὸ ἄνθος*) in dem *ἄνθος χρυσοειδές* der erhaltenen Scholien I 30b–d wenigstens anklingt (vgl. Wilamowitz *Textgesch. S. 224*). Es steht nichts der Annahme entgegen, daß der Verfasser des Etymologikon diese Glossen demselben Scholiencorpus entnommen habe, das er an den erstgenannten Stellen als Amarantos zitiert.

Eine zweite Gruppe bilden diejenigen etymologischen Glossen, die nachweislich nicht direkt, sondern durch Zwischenglieder aus den Theokrit-Scholien in die großen byzantinischen Lexika gelangt sind. Als Vermittler solcher Glossen ist an erster Stelle Orion zu nennen, auf den wir nicht nur durch ausdrückliche Quellenbeischriften, sondern auch durch Übereinstimmung mit den erhaltenen Auszügen aus seinem Werke geführt werden. Orion s. *γρῖκος*, ausführlich nur im Gudianum erhalten, zitiert die Worte Theokrits aus I 39 und im Anschluß daran eine Erklärung, die nur unwesentlich von dem Scholion I 39b abweicht. Als Quelle nennt er *Θέων ἐν ὑπομνήματι τῷ εἰς Θεόκριτον*. Derselbe Theokrit-Kommentar und derselbe Vermittler sind gewiß auch im Et. Gen. *κόρυφος* gemeint, wo die Herkunft einer volleren Form des Scholions IV 62/63a mit den Worten angegeben wird: *οὕτως ἐν ὑπομνήματι Θεοκρίτου. Ὧρος*. Oros und Orion werden bekanntlich oft verwechselt, der Name Theons mag ausgefallen sein, kann aber auch entbehrt werden. Außer diesen beiden Stellen können noch folgende Orion-Glossen mit größerer oder geringerer Sicherheit aus einem Theokrit-Kommentar hergeleitet werden: *Σάτυρος*, wie in den Scholien IV 62/63c–e von *σάθη* abgeleitet. Orion zitiert dazu die Theokritstelle. *ψιθύρισμα*, eine Glossengruppe, die im wesentlichen aus anderen Quellen geflossen ist (Philoxenos wird genannt). Benutzung von Scholien zu I 1 verraten jedoch die Worte des Gudianum 574, 30 Sturz (= *Αἱμ.*-Lex. 630, 44): *ἡδύ τι τὸ ψιθύρισμα τῶν δένδρων ἠκούετο*. Man wird auch diese Stellen auf den von Orion s. *γρῖπος* genannten Kommentar Theons zurückführen dürfen. Neben Orion hat Methodios zwischen den Theokrit-Scholien und den etymologischen Lexicis vermittelt, falls Reitzenstein (*Geschichte der griech. Etymologika 1897, S. 42*) mit Recht die Methodios-Glosse *ἀμφῶες* (Et. Gen.) mit den Scholien I 28ab in Verbindung bringt. Wichtiger würde eine andere Methodios-Glosse sein, wenn wir berechtigt wären, sie auf ein Theokrit-Scholion zu beziehen. Das Genuinum

ἀρμοῖ stimmt genau zu sch. IV 50/51c und beruft sich auf *Θέων ὁ τοῦ Ἀρτεμιδώρου*, aber in Verbindung nicht mit einem Theokrit-, sondern mit einem Kallimachos-Zitat. Immerhin dürfen wir daraus, daß Methodios einen Theon-Kommentar zu Kallimachos benutzt, das Recht herleiten, auch sein Theokrit-Scholion auf Theons Namen zu setzen. Fraglich bleibt, ob Methodios, dessen Zeit Reitzenstein (*Philol. 49, 1890, S. 419*) nur nach oben hin durch die von ihm benutzten Autoren Cassius Longinus und Oros zu begrenzen vermag, noch selbst Kommentare Theons vor Augen hatte oder aus einer Mittelquelle schöpfte. Als solche käme Herodian in Betracht, der nach Lentz über *ἀμφῶες* und *ἀρμοῖ* gehandelt hat und den Egenolff in einer ganzen Reihe von Fällen als Benutzer alter Theokrit-Scholien darzutun versucht [1]). Die geringe Zahl der Methodios-Glossen erklärt sich ebenso wie ihre Beschränkung auf den Buchstaben *A* dadurch, daß sie nur durch Vermittlung des *Αἱμωδεῖν*-Lexikons in die großen Etymologika gelangt sind (vgl. Kopp *Rhein. Mus. N. F. 40, 1885, S. 371ff.*).

Die Untersuchung der etymologischen Nebenüberlieferung hat uns zwei Kommentare kennen gelehrt, die weit vor den Scholien unserer Hss liegen und doch in ihnen nachwirken: den des Amarantos und den des Theon. Der Name des Amarantos stand noch in einer Hs, die der Verfasser des Genuinum (zu Photios' Zeit) benutzte, Theons Namen las Orion im 5. Jahrhundert. Diese Daten stehen in demselben zeitlichen Verhältnis zu einander wie die Daten der Entstehung der beiden Kommentare; denn seit der Untersuchung von Ahrens (II S. XXVII ff.) bezweifelt niemand mehr, daß der Kommentator Theon mit dem von Suidas s. *Ἀπίων* bezeugten Grammatiker der augusteischen Zeit identisch ist, während in Amarantos zuerst von Warton (Theocr. I 1770, S. 135) derjenige wiedergefunden wurde, der dem Arzte Galen sein Hausmittel gegen gichtische Schmerzen mitgeteilt hat (XIV 208 Kühn).

---

1) Vgl. *Philol. 61, 1902, S. 81: Μόλων — μολών* aus sch. VII 125b—d, *S. 84: σκύμνος — σκυμνός* aus sch. XI 41 cd, *S. 101: ὀλολυγών* aus sch. VII 139b, *S. 541: γρῖπος* aus sch. I 39b, *S. 544: ἀποισῇ* aus sch. I 3/4 gh, *αἶκα* aus sch. I 3/4 ik, *τυρός* aus sch. I 58a, *S. 545: ἔνδοι* aus sch. XV 1a, *S. 546: κιχλίζειν* aus sch. XI 78a, *S. 559: ῥόμβος* aus sch. II 30a. Es ist verzeihlich, daß Egenolff auch solche Scholien mit anführt, die nach unserer in der *Praefatio* vorgenommenen Analyse gar nicht zum alten Bestande der Theokrit-Scholien gehören, sondern aus dem Etymologikon in den ambrosianischen Archetypus übertragen sind, wie *S. 544: πέπταται* = sch. I 55b, *S. 545: χεῖλος* = sch. I 59, *ὕμνος* = sch. I 61b, *S. 552: ποτί* = sch. I 2a, *τύ* = sch. I 2c.

5. Scholien zu Dionysios dem Periegeten.

Die Dionys-Scholien enthalten zu V. 576 ein unzweifelhaftes Zitat aus den Theokrit-Scholien. Mit den Worten *ὡσαύτως δὲ καὶ Πρίαπος παρὰ Θεοκρίτῳ ὁ αὐτὸς* (scil. *τῷ Διονύσῳ*) *εἶναι λέγεται* kann nur auf das Scholion I 21/22a angespielt sein, in dem es heißt: *παρ' ἐνίοις (Πρίηπος) ὁ αὐτός ἐστι τῷ Διονύσῳ. καὶ ἐκ τῆς ἐτυμολογίας ὁ αὐτὸς φαίνεται κτλ.* Ist aber die Benutzung an diesem einen Punkte unbestreitbar, so dürfen wir sie auch da annehmen, wo Theokrit-Zitate in Verbindung mit Erklärungen erscheinen, die den vom Theokrit-Scholiasten gegebenen ähnlich sind: sch. Dion. 369 ∾ sch. Theocr. IV 33bc (*Λακίνιον*), sch. Dion. 416 ∾ sch. Theocr. V 14/16km (*Κρᾶθις*), sch. Dion. 1131 ∾ sch. Theocr. II 30a. 17 (*ῥόμβος*). Da der Dionys-Scholiast in noch viel stärkerem Maße Scholien zu Apollonios, Kallimachos und Lykophron benutzt hat (vgl. Wilamowitz *Euripides' Herakles I*[1], *1889, S. 192, Anm. 145;* Scheer *Lycophr. II S. XXIX*), so scheint er geradezu eine kommentierte Sammlung der alexandrinischen Klassiker zur Hand gehabt zu haben. Das führt auf Theon, den wir als Erklärer aller dieser Dichter kennen. Sein Theokrit-Kommentar würde also, wenn unsere mit aller Vorsicht ausgesprochene Vermutung zutrifft, noch dem Verfasser der Dionys-Scholien um die Wende des 4. und 5. Jahrhunderts (Knaack *Real-Enc. d. class. Alt.*[2] *V 1, Sp. 922*) vorgelegen haben [1]).

6. Hesychios.

Die Zahl der von Moritz Schmidt auf Theokrit-Stellen bezogenen Hesychios-Glossen ist erheblich herabzusetzen. An ihre Spitze gehört die auf I 56 bezügliche: *Αἰολικὸν θέαμα· ἀντὶ τοῦ Αἰτωλικὸν* (*Αἰολικὸν* die Hs, verb. von Casaubon) *παρὰ Θεοκρίτῳ· ἡ γὰρ Καλυδὼν Αἰολὶς ἐκαλεῖτο.* Sie ist nicht nur deshalb wichtig, weil sie allein ausdrücklich Theokrit als Quelle nennt [2]), sondern auch deshalb, weil sich die von ihr gebotene Erklärung eng be-

1) Stephanos von Byzanz zeigt keine sicheren Spuren einer Benutzung von Theokrit-Scholien.

2) Zum zweiten Male findet sich Theokrits Name in der Glosse *βουκολισμός: μελοποιΐας τινὸς εἶδος καὶ ὀρχήσεως· ἀμφότερα δὲ ἀγροικικά. καὶ Θεοκρίτῳ γέγραπται.* Es geht nicht an, unter dem von Theokrit literarisch behandelten *βουκολισμός* mit Schmidt das V. Idyll zu verstehen, weil es in einigen Hss das Wort *βουκολιασταί* (aus V. 68) im Titel führt. Wir müssen vielmehr *βουκολισμός* auf die ganze von Theokrit gepflegte Gattung beziehen, wie es auch Diomedes gebraucht zu haben scheint (Art. gramm. III S. 486, 26 Keil; vgl. unten S. 50).

rührt mit sch. I 56g *Αἰολικὸν τὸ Αἰτωλικόν· Αἰολεῖς γὰρ οἱ Αἰτωλοί, ἐξ Αἰτωλίας δέ φησι τὸ ποτήριον κεκομίσθαι*, das zusammengehalten werden muß mit sch. I 57b *πορθμεῖ Καλυδωνίῳ ... τῷ ἀπὸ Καλυδῶνος εἰς Πελοπόννησον αὐτὸ διακομίσαντι*. Außer dieser zeigen noch folgende Glossen eine solche Verwandtschaft mit Scholien unserer Hss, daß sie aus ihnen abgeleitet werden können:

ἄτροπον ∾ sch. III 49/51a. *γριπεύς* (*ὁ ἁλιεύων*) ∾ sch. I 39b (Theon). *δικλίδος* ∾ sch. XIV 39/42d. *καλαμαία* und *μάντις* (*εἶδος ἀκρίδος*) ∾ sch. X 18a—c. *κνύζα* (*ἡ κόνυζα κατὰ συγκοπήν*) ∾ sch. VII 68ab, IV 25b. *ὀλοφυγγόνα* ∾ sch. IX 28/30f. *σίττα* (*ἐπιφώνημα αἰξίν*) ∾ sch. V 100 (*ἐπεφώνησε πρὸς τὰς αἶγας*. Nur diese Stelle kann gemeint sein; IV 45 und V 3 ist *σίττα*, wie die Scholien z. d. St. mit Recht sagen, ein *ἐπίφθεγμα βουκολικόν*). *ὕσπληγξ* (*πάγη*) ∾ sch. VIII 58 (diese Stelle fehlt bei Schmidt).

Größer ist die Zahl derjenigen Glossen, die zwar mit ausreichender Wahrscheinlichkeit aus Theokrit-Stellen hergeleitet werden können, aber in keiner greifbaren Beziehung zu erhaltenen Scholien stehen. Ich rechne dahin:

αἰγίπυρος IV 25, *ἀμνάδας* VIII 35, *ἄσκαλα* X 14, *<ε>ἰλιτενής* XIII 42, *ἔνας* XVIII 14, *ἐξ εὐπατριδᾶν* XVIII 53, *ἐπάβολος* XXVIII 2, *εὐηλάκατος* XXVIII 22, *ἱπποδιώκτας* XIV 12, *κατατρύχει* I 78, *κυνοθαρσής* XV 53, *λαζύμεναι* XVIII 46, *λαοφόνον* XVII 53, *μολύνει* V 87, *μύλλει* IV 58, *ὀσσίχον* IV 55 (der zweite Teil der Erklärung, *ἥλικον*, scheint ursprünglich nicht auf *ὀσσίχον*, sondern auf *ἁλίκον* zu gehen, das in demselben Verse folgt), *πολυχανδέα* XIII 46, *προγέν<ει>ος* III 8, *σκαίρει* IV 19, *στειβομένη* XVII 122, *σύννομα* VIII 56, *τυρόεντα* I 58.

Als dritte Gruppe führe ich diejenigen Glossen an, die Gedichten entstammen, zu denen überhaupt keine Erklärungen aus dem Altertum bekannt sind. Es beziehen sich auf XXII 39: *λάλλαι* (bei Theokrit durch Ruhnken hergestellt), 63: *τέρσει*, XXIV 99: *ἐπιρρέξαι*, 106: *μελεδωνεύς*, XXV 15: *τῖφος*, 83: *ἀρρηνές*, 132: *ἐριθηλέα*, 208: *αὐτόφλοιον*, XXVI 1: *μαλοπάραυος* (wenn diese Glosse nicht vielmehr aus der äolischen Lyrik stammt, der auch Theokrit sie entnommen haben muß). Die von Schmidt zu XXI, XXIII und XXVII gestellten Glossen fordern eine andere Deutung, von dem dritten Aeolicum (XXX) habe ich keine Spur gefunden. Von den drei Glossen, die Schmidt auf Moschos' Europa bezogen hat, geht *ἐπ' ἄνθεσιν* sicher auf B 89, während *ἐόληται* nicht genau zu V. 72 (*ἐόλητο*) paßt und *ἐπαφώμενος* im Bachmannianum und einem Teil der Suidas-Hss in der Accusativ-Form erscheint.

Hesychios hat also Reste eines Theokrit-Glossars bewahrt, das sich zum mindesten über I—XVIII, XXVIII (—XXX, wie wir unbedenklich hinzufügen dürfen), die Dioskuren, die beiden

Heraklesgedichte und vielleicht auch die Lenai erstreckte. Die deutlichen Anklänge einiger Glossen an erhaltene Scholien legen den Schluß nahe, daß der Verfasser des Glossars eine kommentierte Hs benutzte. Diese Annahme wird durch Galen (XII S. 361 Kühn) bestätigt, wenn wir dessen Zitat von Theocr. VII 23 mitsamt der Erklärung von ἐπιτυμβίδιαι = sch. a auf dasselbe, von Pamphilos verarbeitete Glossar zurückführen dürfen. Die kommentierte Ausgabe, die der von Pamphilos benutzte Glossator ausgezogen hat, muß mindestens dem Anfang der Kaiserzeit zugewiesen werden, die Glosse γριπεύς ist durch das Etymologikon für Theon gesichert. Bemerkenswert ist, daß alle auf Theokrit zurückgeführten Glossen Hesychios allein angehören und weder bei Photios noch in anderen byzantinischen Lexicis wiederholt werden. Das Glossar ist also lediglich im alten Kern des Hesychios (Pamphilos) benutzt, während Kyrill und seine Erweiterer es nicht kennen.

7. Die Vergil-Scholien.

Daß *einmal aus den Vergilscholien samt ihrer Dependenz eine sehr wertvolle Erweiterung unserer Theokritscholien gewonnen werden könne und müsse*, hat Wilamowitz mehrfach, am nachdrücklichsten in seiner *Textgeschichte der griechischen Bukoliker* (S. 110) ausgesprochen. Diese Forderung ist noch nicht dadurch erfüllt, daß die greifbaren Parallelen in meiner Ausgabe verzeichnet stehen, sondern es bedarf in jedem einzelnen Falle einer Untersuchung, inwieweit die erhaltenen Theokrit-Scholien dadurch bestätigt, verbessert oder auch vervollständigt werden. Der besondere Wert dieser Vergleichungsarbeit beruht aber darauf, daß sie uns fast bis zum Anfang unserer Zeitrechnung hinaufführt; denn nur den Vergil-Erklärern des ersten Jahrhunderts, auf deren Kommentaren die erhaltenen Arbeiten der Späteren beruhen, kann eine Ausschöpfung der griechischen Originalquellen zugetraut werden (vgl. u. a. Wilamowitz a. a. O.).

Die lateinische Nebenüberlieferung der Prolegomena, die ich auf S. 13—22 meiner Ausgabe abgedruckt habe und auch hier als wichtigste und umfänglichste Parallele an die Spitze stelle, liegt uns in mehrfacher Brechung vor: bei den Vergil-Kommentatoren Probus, Aelius Donatus, Philargyrius und Servius sowie bei den Grammatikern Diomedes und Isidorus. Von Diomedes kommt nur das Stück S. 486, 17—487, 10 Keil in Betracht, das sich nach der Untersuchung von Engelbert Koett (*De Diomedis artis poeticae fontibus, Diss. Jena 1904*) deutlich als Einschiebsel abhebt und seinen Ursprung aus einem Vergil-Kommentar, wie

schon oft bemerkt worden ist, durch die Schlußworte verrät: *putant autem quidam hoc genus carminis primum Daphnin composuisse, deinde alios complures, inter quos Theocritum Syracusanum, quem noster imitatur.* Isidorus gibt Etym. I 38, 16 kurze Bemerkungen über das bukolische Gedicht, VIII 7, 11 ebensolche über die Dichtungsarten — wie sich später ergeben wird, gleichfalls aus Eklogen-Prolegomenen. Die Einleitung des sogenannten Probus-Kommentars ist nach meinem Dafürhalten durch Thilo (*Jahrb. f. class. Phil. 149, 1894, S. 294 ff.*) zutreffend analysiert worden. Der hier in Betracht kommende Abschnitt geht auf zwei verschiedene Quellen zurück: die ungekürzt wiedergegebene gute alte Quelle reicht von S. 324, 8—326, 21 Hagen, an sie schließen dürftige und offenbar nur auszugsweise mitgeteilte Notizen jungen Charakters an, die uns hier bis S. 327, 6 beschäftigen; die Aufführung der Dichtungsarten S. 329, 10 ff. kann wieder der ersten Quelle zugewiesen werden.

Die 6, genauer 7 lateinischen Zeugen treten deutlich in zwei Gruppen auseinander, die gesondert betrachtet sein wollen: auf der einen Seite stehen die erste Probus-Quelle und Diomedes, auf der anderen Donat und die übrigen. Daß die Probus-Quelle und Diomedes trotz aller Unterschiede, die Thilo mit Recht herausgestellt, aber bedeutend überschätzt hat, eng zusammengehören, hat Reitzenstein (*Epigr. u. Skolion 1893, S. 194—196*) überzeugend dargetan. Gemeinsam sind ihnen die Herleitung der Bukolik aus Lacedämon und aus Syrakus, im griechischen Original Ba Abschn. 1 und Ba Abschn. 3 + Bb. Die lacedämonische Erzählung weist nichts Bedeutsames auf, denn der Probus eigentümliche Zug, daß das Fest der Artemis Karyatis gerade mit der Heimkehr der Sieger zusammengefallen sei, dürfte ebenso wie die von Xerxes geschlagene Schlacht bei Marathon dem späten Redaktor auf Rechnung zu setzen sein. Dagegen treffen in der anderen Erzählung beide Berichterstatter gegen den griechischen Text darin zusammen, daß die Bukolik ihren Ausgang von der Gründung eines Kultes der Artemis Lyaia genommen habe und daß diese Gründung durch Errettung von einer großen Seuche, die Probus — wohl willkürlich — als *lues pecoris* bezeichnet, veranlaßt sei. Ist durch diese charakteristische Übereinstimmung eine gemeinsame Mittelquelle gesichert (Reitzenstein a. a. O. S. 194), so erhebt sich die Frage, inwieweit auch das Sondergut beider Autoren auf diese Quelle zurückgeführt werden darf. Bei Probus hängt mit den behandelten Stücken unlöslich zusammen die Herleitung der Bukolik aus dem Kulte der Artemis Phakelitis, die er

der syrakusanischen als *tertia opinio* anfügt; aber auch die von der ersten und zweiten Erzählung eingeschlossene Deutung des Namens Bucolica (entsprechend C a) wird mitsamt der merkwürdigen Notiz über das *carmen astrabiçon* keinen anderen Ursprung haben, zumal Diomedes an gleicher Stelle in den Worten *unde est bucolismus dictus* eine Spur desselben Stückes bewahrt hat (vgl. Reitzenstein a. a. O. S. 195). Auf der anderen Seite bietet Diomedes zwei Ableitungen des bukolischen Liedes über Probus hinaus: die von einfachen Bittgesängen der ländlichen Bevölkerung ohne besonderen Anlaß und die von Daphnis; da er keinen Kommentar schreibt, sondern der Bukolik nur nebenher im Zusammenhang seines grammatischen Traktates gedenkt, so hat er für diese Notizen gewiß keine zweite Quelle herangezogen. Der Abschnitt von den Dichtungsarten, den Probus S. 329, 10 bringt, hat in dem bukolischen Exkurs des Grammatikers keine Parallele, steht aber inhaltlich dem griechischen Abschnitt D so nahe, daß ich kein Bedenken trage, ihn auf die alte Quelle zurückzuführen. Aus der Vergleichung der ersten Probus-Quelle mit Diomedes haben wir also ein gutes Stück der Einleitung eines älteren Eklogen-Kommentars wiedergewonnen. Es ist hier nicht angängig, die Probus-Frage in ihrem ganzen Umfang aufzurollen (vgl. darüber zuletzt Josef Aistermann *De M. Valerio Probo Berytio 1910, S. 72ff.*), aber, wenn wir einen Kommentar des Berytiers unter den Quellen des seinen Namen zu Unrecht tragenden Werkes ansetzen dürfen, so hindert nichts, das soeben ermittelte Stück dem M. Valerius Probus zuzuweisen, dessen Schriften Diomedes auch sonst nachweislich benutzt hat (vgl. z. B. Marx *C. Lucilii carm. rell. 1, 1904, S. LXXf.*).

Eine zweite lateinische Bearbeitung der griechischen Einleitung wird uns vermittelt durch Aelius Donatus, Philargyrius, Servius, Isidorus[1]) und die jüngere Probus-Quelle. In der Donat-Vita folgen auf einander: 1) die Erklärung des Titels Bucolica (wie C a), 2) die Herleitung des Hirtengesanges aus Lacedämon, 3) die Herleitung vom Kult der Artemis Phakelitis (im ganzen entsprechend den ersten beiden Teilen des Abschnittes B a),

1) Daß Isidorus Vergilscholien benutzt hat, darf nach der eingehenden Behandlung der Frage durch Georg Homeyer (*De scholiis Vergilianis Isidori fontibus, Diss. Jena 1913,* besonders *S. 8—16*) endlich als ausgemacht gelten. Der Versuch Schmekels (*Die positive Philosophie in ihrer geschichtl. Entwicklung, Bd. 2. Isidorus von Sevilla, 1914,* besonders *S. 51f. 64—68. 94—99*), unter Ausschaltung der Scholien Sueton als unmittelbare Quelle Isidors zu erweisen, ist gänzlich mißglückt; vgl. darüber die Besprechungen Wellmanns (*Berl. phil. Woch. 36, 1916, Sp. 827—840*) und Weßners (*Herm. 52, 1917, S. 250—262*).

4) ohne griechische Parallele eine Aufzählung derjenigen Gottheiten, die außer Artemis um ihres ländlichen Charakters willen beanspruchen können, den Anstoß zur Erfindung des bukolischen Liedes gegeben zu haben. Dieselben 4 Teile kehren in derselben Reihenfolge im Kommentar des Philargyrius wieder, und zwar der 3. wörtlich wie bei Donat, der 1. und 4. in kürzerer Fassung, der Bericht über das Fest der lacedämonischen Artemis Karyatis in größerer Ausführlichkeit. Donat und Philargyrius schreiben also dieselbe Quelle aus; Donat gibt sie im 1., 3. und 4. Abschnitt getreu wieder, Philargyrius im 2. und 3. Die Quelle reicht weiter. Beide Autoren geben in wörtlicher Übereinstimmung, wenn auch an verschiedenen Stellen, eine Definition der drei Stilarten — des ἰσχνός, μέσος und ἁδρός —, Philargyrius schließt unmittelbar daran die aus Abschnitt D der griechischen Prolegomena bekannte Dreiteilung der Dichtung. Endlich ist der gemeinsamen Vorlage auch die dritte, vom Griechen als ἀληθὴς λόγος bezeichnete Entstehungsgeschichte nicht fremd gewesen, wie wir aus dem Schluß-Satz des 4. Abschnittes bei Philargyrius folgern dürfen: *plerique a Syracusanis primum compositum* (*putant*). Servius bringt die 4 Hauptstücke in derselben Reihenfolge wie Donat und Philargyrius, stimmt auch sachlich hier sowohl wie in dem bei ihm unmittelbar anschließenden Abschnitt über die Stilarten genau zu den beiden anderen, zeigt sich aber in der formellen Gestaltung durchaus selbständig. Das Urteil Thilos (a. a. O. S. 294), daß er den Donat ausschriebe, bedarf insofern einer Berichtigung, als seine Vorlage die lacedämonische Entstehungsgeschichte vielmehr in der Philargyrius-Form geboten haben muß, also nicht in dem uns heute vorliegenden Donat, sondern nur in dessen Quelle gesucht werden kann. Unter diesen Umständen haben wir auch denjenigen Servius-Abschnitt, der den Unterschied zwischen Theokrit und Vergil im Bau des bukolischen Hexameters behandelt, der gemeinsamen Quelle zuzuweisen, obwohl er nur bei Donat, nicht bei Philargyrius eine Parallele hat. Isidorus schließt sich dieser Gruppe an, indem er im 1. Buch die Entstehung der Bukolik wie Philargyrius, im 8. die drei Gattungen der Poesie wörtlich wie Servius beschreibt. Die jüngere Probus-Quelle erwähnt eine metrische Eigentümlichkeit des bukolischen Verses und die verschiedenen Stilarten, aber beides in solcher Kürze, daß man Servius heranziehen muß, um ein volles Verständnis zu gewinnen (vgl. Thilo a. a. O. S. 297). Zwischen beide Stücke ist eine diesem Scholiasten eigentümliche, auch hinlänglich ausführlich gehaltene Bemerkung über die Sprache

Theokrits und Vergils eingeschoben; man kann zweifeln, ob sie derselben Vorlage zugewiesen werden darf.

In dem echten Probus-Stück und der ermittelten Donatquelle haben wir nun zwei alte Bearbeitungen der Prolegomena zur Bukolik vor uns. Wenn wir sie dem griechischen Original gegenüberstellen, so ergibt sich folgendes Bild. Die lacedämonische Entstehungsgeschichte hat den Lateinern nicht anders vorgelegen als wir sie heute lesen. Die zweite Erklärung wird am ausführlichsten von Probus gegeben (vgl. dazu Schneidewin *Diana Phacelitis et Orestes apud Rheginos et Siculos, Diss. Gött. 1832*). Orest ist die Verheißung geworden, daß er Entsühnung vom Muttermorde finden werde, wenn er seine Schwester Iphigenie mit dem Bilde der taurischen Artemis holen und danach in einem näher bezeichneten Flusse ein Reinigungsbad nehmen werde; — daß die nähere Bezeichnung ausgefallen sein muß, hat Hagen bemerkt, in dem später aus Varro angezogenen Zitat ist von sieben *fluvii continui* die Rede, also wohl ebenso wie im griechischen Text von einem Fluß, der sich in sieben Arme verzweigt. Er findet den vom Orakel bezeichneten Fluß bei Rhegion, nimmt das vorgeschriebene Bad, setzt nach Sizilien über und gründet dort, durch einen Traum angewiesen, für das mitgeführte Kultbild einen Tempel. Der Göttin gibt er den Beinamen *Φακελῖτις* oder Fascelina, weil er ihr Bild umgeben von fasces (oder *φάκελοι*) entführt hatte. Der Kult findet schnell Aufnahme, das der Göttin zum Geschenk dargebrachte Vieh mehrt sich derart, daß Hirten seine Hütung übernehmen müssen. Das eigentliche Ziel der Geschichte, daß nämlich von diesen Hirten der bukolische Gesang seinen Ausgang genommen habe, ist offenbar ausgefallen (Thilo a. a. O. S. 295). Die wichtigsten Stücke der Erzählung, die Gründung des Kultes der Diana Facelitis, die Erklärung ihres Namens und die vorherige Entsühnung Orests, kehren in der Donatquelle wieder, wenn die Entsühnung hier auch nicht durch ein Bad bei Rhegion, sondern durch die Priesterin Iphigenie am Altar der taurischen Göttin herbeigeführt wird. Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß die beiden Lateinern gemeinsamen Hauptpunkte auch im griechischen Texte gestanden haben. Das Geheiß des Orakels und das Sühnebad bei Rhegion werden tatsächlich erzählt, Thilo (a. a. O. S. 295) hat die Worte fälschlich auf ein Abwaschen des Kultbildes gedeutet. Hinter *ἔπειτα εἰς Τυνδαρίδα τῆς Σικελίας διῆλθεν* klafft eine Lücke, denn das bloße Kommen Orests genügt nicht, um die nun folgenden Hymnen der Hirten zu erklären; hier ist die Ge-

schichte der Kultgründung mit der Namenserklärung nach Probus zu ergänzen.

Die syrakusanische Herleitung der Bukolik liegt lateinisch nur bei Probus-Diomedes vor. Für die Kontrolle des Originals ist dieser Bericht besonders dadurch wertvoll, daß er die in den griechischen Hss versprengte Beschreibung der wettsingenden βουκόλοι in Verbindung mit dem syrakusanischen Artemisfest vorträgt. Ahrens hat danach richtig den Abschnitt ᾄδειν δέ φασιν κτλ. (Bb) an συνήθειαν angeschlossen, wo auch der Laur. G aus seiner alten Vorlage noch die Anfangsworte bis ἐξηρτημένον bewahrt hat. In der Schilderung der Festsitte selbst stimmt die lateinische Darstellung, von kleinen Mißverständnissen abgesehen (vgl. Em. Hoffmann *Rhein. Mus. N. F. 52, 1897, S. 102, Anm. 2*), so genau zum griechischen Text, daß ich annehmen möchte, auch die eng mit ihr verknüpfte Notiz von den in die Ferne gewanderten Lydiasten und Bukolisten habe ursprünglich dessen Schluß gebildet. Daß der Grieche das Artemisfest auf die Beilegung eines Bürgerzwistes, der Lateiner auf die Befreiung von einer Seuche zurückführt, hat Reitzenstein (a. a. O. S. 195) als willkürliche Abänderung zu begreifen versucht. Da wir aber unter allen Umständen genötigt sind, im griechischen Texte, der so, wie er heute lautet, von einer Kultgründung überhaupt nichts berichtet, hinter τῆς διαλλαγῆς eine Lücke anzunehmen, so hindert nichts, dieser Lücke außer dem Namen der Artemis Lyaia auch die Geschichte von einer großen Seuche als Variante zu der Geschichte vom Bürgerzwist zuzuweisen. Auch die Datierung auf Gelons oder Hierons Zeit mag dabeigestanden haben. Der ausführlich geschilderte Festbrauch gehört dann nicht eigentlich zu der erhaltenen ersten, sondern zu der ausgefallenen zweiten Gründungslegende und wird uns erst dadurch recht verständlich; denn die für den Asklepioskult besonders durch Herondas' vierten Mimus bezeugten Opferbrote, deren Genuß nach vollzogenem Opfer Heil und Gesundheit mitzuteilen die Kraft hat, passen nur in den Kult einer Gesundheitsgöttin, wie es Artemis Lyaia nach den lateinischen Berichten tatsächlich ist[1]).

---

1) Das Verständnis des Brauches und damit auch des Bukoliasten-Verses hat Crusius erschlossen *(Die Mimiamben des Herondas, deutsch, 1893, S. 72)*, durch religionsgeschichtliche Parallelen haben es gefördert und vertieft: Richard Wünsch *(Archiv f. Religionswiss. 7, 1904, S. 95 ff.)*, Rudolf Herzog *(ebenda 10, 1907, S. 201 ff.)* und M. Höfler *(Heilbrote* in: *Zwanzig Abhandl. z. Geschichte d. Medizin, Festschr. Herm. Baas gew., 1908, S. 163 ff.)*; vgl. auch Em. Hoffmann (a. a. O. S. 100—103) und Martin P. Nilsson *(Griech. Feste, 1906, S. 199 ff.)*. Von dem Hirschgeweih und den Tierbildern insbesondere handeln Friedr. Marx *(Ber.*

Die Römer geben noch eine Reihe von Ableitungen des bukolischen Liedes, welche die griechischen Prolegomena nicht kennen: nach der Donatquelle kann man es erfunden haben, um Apollo Nomios, Dionysos, Hermes als Vater des Daphnis, Pan oder andere Hirtengötter zu ehren, die Diomedesquelle denkt an ländliche Bittgesänge oder auch an Daphnis, den ersten Hirtensänger, als Vorbild. In der griechischen Einleitung hat von alledem nichts gestanden. Der alte Erklärer hat die Bukolik nach der Analogie anderer Dichtungsgattungen aus kultischen Anfängen ableiten wollen (was ihm notwendig mißglücken mußte) und deshalb solche Bräuche aufgespürt, in denen zu seiner Zeit tatsächlich Hirten irgendeine kultische Rolle spielten; daß er dabei lediglich auf Kulte der Artemis stieß, wird in der Sache, nicht in seiner Absicht begründet sein. Diese Geschichten hat er nach dem Grade der Wahrscheinlichkeit geordnet und mit dem *ἀληθὴς λόγος* abgeschlossen. In diesem festen Rahmen ist für wohlfeile mythologische Kombinationen, wie Donatus sie bietet, kein Raum (vgl. schon Heyne, *Virgilius I*[3] *1803, S. XCIII*). Aber auch die Notiz des Diomedes, daß Daphnis die Bukolik erfunden habe, ist nicht so rar, wie sie auf den ersten Blick scheinen möchte; sein Gewährsmann fand sie zu Theocr. I 141 angemerkt. Wenn nach Reitzenstein (a. a. O. S. 197 ff.) schon Timaios dasselbe erzählt hat, so hat eben der griechische Scholiast — und vor ihm Theokrit selbst (*τὸν Μοίσαις φίλον ἄνδρα*) — auf Timaios zurückgegriffen.

Den Abschnitt von der Berechtigung des Namens Bucolica (entsprechend Ca) gibt Donatus frei und weitschweifig, Probus kurz, aber sachlich getreu wieder. Die bei letzterem anschließende Notiz über das *carmen astrabicon* nimmt auf Plautus Bezug und entstammt einem lateinischen Grammatiker; Varro wird später zitiert. Zu Änderungen am Original gibt keiner von beiden Anlaß.

Metrische Eigentümlichkeiten des bukolischen Verses werden nur in der Donatvita (§ 71, S. 744 Hagen) behandelt, aus der Servius und die jüngere Probusquelle einen ziemlich knappen Auszug geben. Auf den griechischen Scholiasten geht der Passus schwerlich zurück, da dieser sonst kein Interesse an metrischen Fragen zeigt und die Bezeichnung einer bestimmten Form des Hexameters und besonders einer bestimmten Cäsur als bukolischer erst recht spät nachweisbar ist. Von den griechischen Metrikern übergeht

über d. Verhandl. d. Sächs. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 58, 1906, S. 108 f.) und Ludw. Radermacher *(Sitz.-Ber. d. Akad. d. Wiss. in Wien 187, 1918, S. 114—16*; seine Änderung *ἄν τ' ἐκαλέσκετο τῆνα* ist so wenig überzeugend wie die bisherigen Vorschläge z. d. St.).

Hephaistion, so wie er uns heute vorliegt, die Cäsurenlehre ganz. Aristides Quintilianus (S. 33, 23 Jahn), dem man Benutzung alter Quellen zutrauen darf, kennt die τέσσαρες δάκτυλοι als 4. Form der τομαί, erwähnt aber weder ihre Anwendung durch Theokrit noch ihre daraus sich ergebende Benennung. Beides begegnet uns erst in der späten metrischen Literatur wie Schol. B zu Hephaistion (S. 329, 12; 330, 7 Consbr.), Pseudo-Hephaistion (S. 352, 21; 353, 17 Consbr.), Pseudo-Plutarch (VII, S. 471, 1 Bernard.) usw.; vgl. Consbruch zu Heph. S. 328, 15. Von den Lateinern stehen Terentianus Maurus (V. 2123—2134 *Gramm. lat. VI S. 389 Keil*) und Marius Victorinus (ebenda S. 65, 29; 114, 17) unter dem Verdacht der Abhängigkeit von Vergil-Scholien, da sie wie diese den Gebrauch der bukolischen Cäsur bei Vergil mit dem bei Theokrit vergleichen. Dagegen kann Diomedes, der in wörtlicher Übereinstimmung mit dem Hephaistion-Scholiasten B von einer τετραποδία βουκολική redet *(Gramm. lat. I S. 497, 7 Keil;* vgl. *495, 15; 498, 1)*, diese Bezeichnung ebenso wie seine ganze Erörterung der Cäsuren nur einem griechischen Handbuch entnommen haben. Erläutert wird die bukolische Cäsur bei allen griechischen Metrikern durch Beispiele aus Homer, nicht etwa durch solche aus Theokrit. Die der älteren Metrik gut bekannte Cäsur oder vielmehr Diärese nach dem vierten Fuße ist also offenbar erst von einem ziemlich späten Metriker, wenn auch vor Diomedes, wegen ihrer Häufigkeit bei Theokrit mit dem Namen der bukolischen belegt worden. Aelius Donatus dürfte wie häufig in seiner Ars so auch hier im Vergil-Kommentar dieselbe Quelle wie Diomedes benutzt haben.

Die drei Stilarten werden ausführlich behandelt von Donatus, Philargyrius und Servius. Donat und Philargyrius führen die χαρακτῆρες mit griechischen Namen ein und fügen ihnen lateinische Übersetzungen bei: ἰσχνός *tenuis*, μέσος *moderatus*, ἁδρός *validus*; Servius bevorzugt eine andere lateinische Terminologie unter Übergehung der griechischen, er spricht von dem *character humilis*, *medius*, *grandiloquus*. Alle drei sehen die drei Stilarten durch Vergils Bucolica, Georgica und Aeneis typisch belegt. Die junge Probusquelle lehnt sich an Servius an. Johannes Kayser *(De veterum arte poetica, Diss. Leipzig 1906, S. 83f.)* führt auf einen Vergil-Kommentar auch die Behandlung der Stilarten bei Diomedes *(Gramm. lat. I S. 483, 7 Keil)* und in den Saturnalien des Macrobius (V 1, 7) zurück; doch können diese Stellen ihre Vorlage dann mindestens nicht unverfälscht wiedergeben, da sie den drei *genera dicendi* noch das ἀνθηρόν anfügen, das sich nicht wie die anderen durch ein besonderes Gedicht Vergils belegen läßt, also das feste

Schema der Kommentatoren durchbricht. Wir haben nun die Frage zu beantworten, ob die Aufführung der drei Stilarten aus der griechischen Einleitung oder aus einer anderen Quelle stammt. Kayser (a. a. O. S. 92) nimmt das erste an, und es kann indertat nicht bezweifelt werden, daß der Verfasser des Abschnittes D mit der Lehre von den *χαρακτῆρες τοῦ λόγου* vertraut war, wenn er schrieb: *εἰς ὅσον δ' οἷόν τέ ἐστι, τὰ τῶν ἀγροίκων ἤθη ἐκμάσσεται αὕτη ἡ ποίησις, τερπνῶς πάνυ τοὺς τῇ ἀγροικίᾳ σκυθρωπούς κατὰ τὸν βίον χαρακτηρίζουσα· ἐκπέφευγε δὲ τὸ ἄγαν ἁδρὸν καὶ ὑπέρογκον τῆς ποιήσεως.* Hier wird offenbar der Bukolik ein *χαρακτὴρ ἰσχνός* zugesprochen, der sich zu dem *ἁδρός* der epischen Poesie gegensätzlich verhält. Ja, der Grieche kennt nicht nur die drei Stilarten selbst, sondern auch die ihnen drohenden Fehler, wenn er das *ἁδρόν* zum *ὑπέρογκον* (bei lateinischen Grammatikern *sufflatum*, *tumidum*) steigert. Das paßt gut in die Geschichte der Stillehre hinein, die W. Schmidt *(Rhein. Mus. N. F. 49, 1894, S. 133 ff.)* gezeichnet hat. Obgleich somit aus inneren Gründen kein Einspruch gegen eine Einführung des lateinisch erhaltenen Abschnittes über die Stilarten in die griechischen Prolegomena zu erheben wäre, so scheint sie mir doch methodisch unberechtigt, da in dem gut geschlossenen Abschnitt D keine Lücke spürbar ist, die eine Ausfüllung verlangte. Die Lateiner werden also aus einer anderen Quelle geschöpft haben, und als solche bietet sich uns Varro dar, der ja auch sonst von den Vergil-Interpreten fleißig benutzt worden ist. Gellius (Noct. att. VI 14) hat die Stillehre nach Varro dargestellt (vgl. *De lingua lat. rec. Goetz et Schoell 1910, S. 204, 9*) und beginnt mit den Worten: *Et in carmine et in soluta oratione genera dicendi probabilia sunt tria, quae Graeci χαρακτῆρας vocant nominaque eis fecerunt ἁδρόν, ἰσχνόν, μέσον.* Für den Verfasser der Donatquelle ist also die Erwähnung des *χαρακτὴρ ἁδρός* in D nur Anlaß gewesen, die bei Varro vorliegende Lehre von den Stilarten in seine Vergil-Prolegomena zu übernehmen. Das Verfahren ist ganz analog dem oben (S. 13) besprochenen des Tzetzes, der die Stillehre aus Proklos' Chrestomathie in die Theokrit-Prolegomena einfügte; für die Rekonstruktion der alten griechischen Einleitung kommt der eine so wenig in Betracht wie der andere.

Die *χαρακτῆρες τῆς ποιήσεως* werden einerseits von Probus, andrerseits von Philargyrius, Servius und Isidorus behandelt. Probus lehnt sich eng an das griechische Original an und verwendet insbesondere dieselben termini des *δραματικός*, *διηγηματικός* und *μικτός*. Er braucht keine andere Vorlage gehabt zu haben als Abschnitt D der griechischen Prolegomena in seiner heutigen

Gestalt. Philargyrius ersetzt den χαρακτὴρ διηγηματικός durch den ἐξηγητικός, der auch διδασκαλικός genannt werde; bei Servius, mit dem Isidorus wörtlich übereinstimmt, ist die Bezeichnung der ersten Dichtungsart ausgefallen, aber er belegt sie durch das Beispiel der Georgica, die dramatische durch Komödie und Tragödie, die gemischte durch die Aeneis. In dem erhaltenen Stück des Aelius Donatus fehlt eine Erörterung der Dichtungsarten, aber es ist anzunehmen, daß sie entweder in dem untergegangenen Schluß der Einleitung oder, wie bei Servius, im Anfang des Kommentars zur III. Ekloge gestanden hat. Die Analogie der vorher behandelten Abschnitte erlaubt uns, den verlorenen Passus mit den durch Philargyrius erhaltenen terminis und den Servianischen Beispielen anzusetzen. Dann stimmt aber Aelius Donatus wieder in auffallender Weise zu Diomedes, der das Kapitel *De poematibus* (S. 482, 14 Keil) mit einer ausführlichen Erörterung der drei genera beginnt, bei dem δραματικόν oder μιμητικόν auf Tragödie und Komödie, bei dem ἐξηγητικόν oder genauer bei dessen Unterart, dem διδασκαλικόν, unter anderem auf Vergils Georgica, bei dem κοινόν oder μικτόν neben Homer auf die Aeneis exemplifiziert. Die Zeugen der Donatgruppe verdanken also ihre abweichende Behandlung der Dichtungsarten nicht etwa vollständigeren Theokrit-Scholien, sondern demselben ursprünglich griechischen, aber bereits in das Lateinische übertragenen und für Lateiner überarbeiteten Handbuch der Poetik, das dem Diomedes-Kapitel als Hauptquelle zugrunde liegt. Welche Fäden von diesem Handbuch zu den Vertretern der gleichen Einteilung der Poesie in der Folgezeit führen, ist hier nicht der Ort zu untersuchen; doch muß die von Immisch *(Festschrift Theod. Gomperz dargebr. 1902, S. 262)* zuerst ausgesprochene und von Kayser (a. a. O. S. 10ff.) weiter ausgeführte Behauptung, daß die platonische Trichotomie sich nur da erhalten habe, wo die Bukolik unterzubringen war, auf Grund des Vorangehenden entschieden abgelehnt werden. Auch was Immisch zur Erklärung dieser Erscheinung anführt, daß nämlich die Bucolica *ein geradezu klassischer Fall von μικτὸν γένος* seien, trifft weder die Meinung des Griechen noch die der Lateiner, denn beide finden in der Sammlung bukolischer Gedichte Repräsentanten jeder der drei Dichtungsarten, während das μικτὸν γένος, wo Beispiele gegeben werden — wie bei Diomedes, Probus und den von Kayser namhaft gemachten jüngeren Autoren — niemals durch die Bukolik, sondern stets durch das Epos belegt wird. Der Theokrit-Scholiast ist also nicht Vermittler der platonischen Dreiteilung für alle späteren Griechen und durch die Vergilscholien

für alle Römer, sondern er hat dasselbe grammatische Werk benutzt, das auch den Ausgangspunkt für die von ihm ganz unabhängigen griechischen und lateinischen Grammatiker bis herab auf Proklos und Tzetzes gebildet hat, vielleicht Didymos' einflußreiche Schrift *Περὶ ποιητῶν.* Diesem Werk entnahm er das platonische Schema und stellte fest, daß die von ihm zu behandelnde bukolische Gattung zu vielgestaltig war, um in einem einzelnen der drei genera untergebracht zu werden.

Die singuläre Notiz der jüngeren Probusquelle, daß Theokrit insofern vor Vergil im Vorteil gewesen sei, als er im Dorischen eine spezifisch bäurische Sprache zur Verfügung gehabt habe, hat in der griechischen Einleitung keine Anknüpfung, bringt aber nur dieselbe Einschätzung des Dialektes zum Ausdruck, die schon den Worten des Alexandriners am Adonisfeste zugrunde liegt (XV 87 f.): *παύσασθ' ὦ δύστανοι, ἀνάνυτα κωτίλλοισαι τρυγόνες· ἐκκναισεῦντι πλατειάσδοισαι ἅπαντα.* Sobald die Frage überhaupt gestellt wurde, warum Theokrit gerade den dorischen Dialekt gewählt habe, mußte einem Kenner seiner Gedichte die einzige Stelle in das Gedächtnis kommen, die einen Anhalt für ihre Beantwortung bot. So erklärt es sich, daß der jüngere Probus-Scholiast sich in diesem Punkte mit Tzetzes (s. oben S. 14) berührt; aber es darf dabei der Unterschied nicht übersehen werden, daß der Lateiner das Dorische für die wirkliche Sprache der Bauern hält, während Tzetzes es gerade deshalb vom Dichter angewandt glaubt, weil es die breiten Vokale mit der Sprache des Landvolkes gemein habe, ohne doch dessen wirkliche Sprache zu sein.

Als Hauptergebnis unserer Vergleichung der griechischen Prolegomena mit ihren lateinischen Parallelen dürfen wir eine weitgehende Bestätigung des durch die Hss überlieferten Textes feststellen, Lücken haben sich nur in dem Kapitel von der *εὕρεσις* ergeben. Zugleich sind durch ihre Benutzung in den lateinischen Kommentaren die Abschnitte B, Ca und D als ältestes Gut gesichert. Obgleich sich die Nachbildung naturgemäß auf diese Abschnitte allgemeinen Charakters beschränkt, die allein in einer Einleitung zu den Eklogen Platz finden konnten, so zeigen die Vergil-Scholiasten übrigens doch, wo sich dazu die Gelegenheit bietet, auch Kenntnis der Lebensdaten Theokrits, wie sie das *Γένος* und seine Wiederholungen darbieten: Theokrit ist als Syrakusaner bekannt (Serv. Buc. IV 1; VI 1), und der vergilische Stimichon wird zu *Σίμιχος*, dem angeblichen Vater des Dichters, in Beziehung gesetzt (Serv. auct. Buc. V 55).

Aus der großen Zahl der durch die Vergil-Kommentare zer-

streuten **Parallelen zu einzelnen Theokrit-Scholien** können zunächst diejenigen als Entlehnungen in Anspruch genommen werden, die mit einem ausdrücklichen Theokrit-Zitat verknüpft sind: 1) Serv. Buc. X 7 (ähnlich, aber ohne Theokrit-Zitat, Isid. Etym. XII 2, 30) *simae* ∾ sch. Theocr. VII 80. 2) Schol. Veron. Buc. VIII 21 ∾ sch. Theocr. I 64b. Der Vergil-Scholiast bestätigt die Besserung Dübners, der ἐπῳδός für ἐπῳδή der Hss einsetzt. 3) Serv. auct. Georg. III 280 *hippomanes* ∾ sch. Theocr. II 48/49a. Es ist kein Zufall, daß der Daniel-Scholiast an die Bedeutung, die ἱππομανές bei Theokrit hat, diejenige anschließt, die Theophrast ihm beilegt: Theophrast steht in den Scholien z. d. St.[1]). 4) Servius erzählt zu Aen. III 550 (kurz wiederholt zu VIII 330), der Tiber, griechisch Θύβρις, verdanke seinen Namen dem von Theokrit erwähnten syrakusischen Festungsgraben, dieser aber sei benannt ἀπὸ τῆς ὕβρεως, da die Syrakusaner kriegsgefangene Athener und Karthager mit Gewalt zu seinem Bau gezwungen hätten. Theokrit spricht I 118 nur von dem „schönen Wasser des Thybris, das die Quellen zu Tal senden“[2]), der syrakusische Festungsgraben muß also, wie schon Schwartz *(Nachr. d. Ges. d. Wiss. zu Gött., Phil.-hist. Kl. 1904, S. 297, Anm. 2)* und Wilamowitz *(Textgesch. S. 232, Anm. 1)* gesehen haben, in den Scholien z. d. St. behandelt gewesen sein. Die Scholien haben sich am vollständigsten in der vatikanischen Gruppe GEAT erhalten. Sie kennen (1.) den von Herakles eingedämmten Fluß Θύβρις, an dem Kephaloidion liegt; (2.) die Theaitetos zugeschriebene Ableitung ἀπὸ τῆς ὕβρεως (daß dazu die Ergänzung eines ϑ gehört, hat der humanistische Gelehrte, dem die Bearbeitung der vatikanischen Rezension im Cod. graec. 4 der Biblioteca Vittorio Emmanuele verdankt wird, richtig bemerkt); (3.) die von Asklepiades angeführte Glosse δύβρις = ϑάλασσα; (4.) die Form Θύμβρις für einen Fluß Siziliens. Der Ambrosianus hat von diesen Erklärungen die 1., 3. und 4., die laurentianische Gruppe PT nur die 3. und 4. bewahrt. Offenbar war gerade die 2. Erklärung schon im Archetypus so lückenhaft oder unleserlich geworden, daß der vatikanische Schreiber bald nach den ersten Worten abbrach, ohne sich auch nur um die Vollendung des begonnenen Satzes zu kümmern, während der ambrosianische es vorzog, den ganzen Passus auszulassen. Die Vaticani haben aber wenigstens die Etymologie ἀπὸ τῆς ὕβρεως erhalten, an welche die

1) Das Theophrast-Zitat des erweiterten Servius fehlt ebenso wie alle Theophrast-Zitate der Theokrit-Scholien in der Fragmentsammlung Wimmers.

2) Die Scholiasten, die einstimmig Thybris für ein Gewässer erklären, verbinden offenbar κάτα mit χεῖτε, und das ist auch richtig.

von Servius überlieferte syrakusische Legende anknüpft. 5) Servius zu Aen. II 35 und 687 beruft sich für die Blendung des Anchises durch einen Blitz auf das Zeugnis Theokrits. Was es mit dieser Blendung auf sich hatte, erzählt er selbst zu Aen. I 617 und ausführlicher der Daniel-Scholiast zu Aen. II 649: Anchises rühmte sich beim Mahle seines Umgangs mit Aphrodite; die Göttin führte darüber Klage bei Zeus und erwirkte, daß dieser seinen Blitzstrahl gegen den Frevler richtete; im letzten Augenblick von Mitleid ergriffen, vermochte sie zwar noch den Strahl selbst von ihm abzulenken, aber der Lichtglanz war doch so stark, daß Anchises dadurch das Augenlicht verlor. Die Geschichte ist heute in den Theokrit-Scholien so wenig zu finden wie bei dem Dichter selbst, aber die Anspielung auf das Anchises-Abenteuer der Aphrodite in I 105—107 legte dem Erklärer geradezu die Verpflichtung auf, es seinen Lesern mitzuteilen; in welcher Form er das tat, zeigen uns die Römer. Woher der griechische Scholiast diese sonst unbekannte Version der Anchises-Sage nahm, wissen wir nicht. Wilamowitz *(Textgesch. S. 231—235)*, dem das Verdienst zukommt, in den angeführten Stellen der Vergil-Kommentare die Nachwirkung eines verlorenen Theokrit-Scholions erkannt zu haben, verwirrt m. E. den einfachen und klaren Sachverhalt wieder, wenn er mit der eben mitgeteilten Anchises-Sage die Auslegung verquickt, die Plutarch (Aet. phys. 36, V S. 399 Bernard.) den Versen Theokrits zuteil werden läßt. Plutarch wirft die Frage auf, warum die Bienen mit Vorliebe gerade diejenigen stechen, die in unerlaubtem Geschlechtsverkehr gestanden haben. Er sucht für diese vermeintliche Tatsache eine halb ethische und halb physiologische Erklärung zu geben, der er zwei literarische Belege, einen aus Theokrit und einen aus Pindar, anschließt. Indem er (richtig, wie Wilamowitz dargelegt hat) V. 106 und 107 zur Schilderung des Idagebirges zieht, läßt er Aphrodite von Daphnis fortgeschickt werden, *uti apum aculeis propter adulterium commissum pungatur*, damit sie dort wegen ihres frevelhaften Umganges mit Anchises von Bienen zerstochen werde. Plutarch sagt nicht, daß Anchises von Bienen gestochen, noch gar, daß er dadurch seines Augenlichtes beraubt sei, sondern gibt nur dem 107. Verse die feinere Pointe, daß Aphrodite als Buhlerin den Bienenstichen besonders ausgesetzt und — wie wir im Sinne des in Rede stehenden Aberglaubens hinzufügen dürfen — durch die empfangenen Stiche vor aller Welt als solche gebrandmarkt sein werde. Dazu bedurfte Plutarch keiner Scholien, und seine Worte stehen weder zu den erhaltenen noch zu dem aus Servius wiedergewonnenen in irgendwelcher Beziehung.

Wo die Vergil-Kommentare Theokrit oder seine Scholien nicht namentlich anführen, ist ein sicheres Urteil über ihr wechselseitiges Verhältnis nur selten möglich, weil dazu eine planmäßige Quellenanalyse der gesamten Vergil-Scholien die Voraussetzung wäre. Das gilt in erster Linie von dem großen Pan-Scholion zu Theokrit I 3/4 und seinen Wiederholungen (I 123b, VII 109/110b, Syr. 1/2a), das nicht nur bei anderen griechischen Scholiasten und Mythographen, sondern auch, in mehrfach wechselnder Gestalt, bei den Vergil-Interpreten und ihrem Anhang wiederkehrt. Daß alle diese Stellen letztlich auf Apollodors Schrift *Περὶ θεῶν* zurückgehen, hat Robert Münzel (*Quaestiones mythographae 1883, S. 10—18)* gezeigt, und seine Beweisführung hat in der schönen Konjektur von Wilamowitz im Scholion I 3/4f (*Ἀπολλόδωρος* für *Ἡλιόδωρος*) eine neue Stütze gefunden. Haben nun die Vergil-Kommentatoren Apollodor direkt benutzt oder ist er ihnen durch eine Mittelquelle, etwa durch Theon, bekannt geworden? Zu Georg. I 17 gibt die Brevis Expositio des Leidensis 135 eine ausführliche Auslassung über die Genealogie Pans und die allegorische Deutung seiner Erscheinung, von der die Berner Scholien und der Daniel-Scholiast zur gleichen Stelle nur den Anfang bewahrt haben. Die Lukan-Scholien zu III 402 bieten trotz engster Anlehnung an die Brevis Expositio über diese hinaus die Aufzucht Pans durch Nymphen und ein Euphorion-Zitat, dessen Herkunft aus Apollodor durch das Euripides-Scholion (zu Rhes. 36) gesichert ist. Beides dürfte in dem älteren Vergil-Kommentar, dem die Brevis Expositio am nächsten kommt, etwa an der Stelle gestanden haben, die jetzt ein Zitat aus Cicero einnimmt. Der sogenannte Probus gibt z. d. St. nur die allegorische Deutung Pans, und diese in starker Kürzung und freier Formulierung. Die Erwähnung Pans als Erfinders der Syrinx in der II. Ekloge (V. 31ff.) bietet den alten Erklärern Gelegenheit, die Sage von der Nymphe gleichen Namens vorzutragen. In diese Sage ist die Pan-Allegorie eingeschoben, die sich in dieser Umgebung ebenso wunderlich ausnimmt, wie sie die Reihe der Genealogieen zu Georg. I 17 als Genealogie *sine parentibus* passend abschließt. Wir werden also annehmen dürfen, daß das unorganische Einschiebsel aus dem Georgica-Kommentar stammt, gleichviel, ob der erste Erklärer selbst sich wiederholte oder ein Späterer das Stück von dorther übertrug. Erhalten ist die Allegorie zu Buc. II 31 bei Philargyrius und Servius. Philargyrius, der eine mit Servius' Hilfe auszufüllende Lücke aufweist, steht der Brevis Expositio zu Georg. I 17 nahe; die hier fehlende Ausdeutung der Siebenzahl der Syrinxrohre, des Krummstabes und der Gesichtsröte

wird man daher aus der Philargyrius-Stelle herübernehmen dürfen. Servius führt dieselben Punkte breiter aus. Er selbst wird von den vatikanischen Mythographen (I 127, II 48; vgl. auch III 8, 2) wörtlich ausgeschrieben, Isidorus (Etym. VIII 11, 81—83) weicht nur wenig von ihm ab. Schließlich kann eine Bemerkung des Daniel-Scholiasten zu Aen. II 44, die Pans Herkunft von Hermes gegen die Ableitung von allen Freiern ausspielt, nicht ohne Beziehung zu der Genealogieen-Reihe sein, die wir zu Georg. I 17 vollständiger aufgeführt finden. Alle lateinischen Parallelen zu dem theokriteischen Pan-Scholion gehen also wahrscheinlich auf eine einzige Stelle des alten Vergil-Kommentars zurück, die in der Brevis Expositio am besten erhalten ist, aber auch da kleiner Ergänzungen aus dem genannten Lukan-Scholion und Philargyrius zu Buc. II 31 bedarf. Wenn die Frage nach der unmittelbaren Herkunft des so zurückgewonnenen Vergil-Scholions auch nicht widerspruchsfrei beantwortet werden kann, so verdient doch Beachtung, daß der Name Apollodors im ganzen Corpus der Vergil-Kommentare nur gerade an dieser Stelle erscheint, die im Verdacht steht, aus den Apollodors Namen darbietenden Scholien zu Theocr. I 3/4 geschöpft zu sein. Zudem begünstigt der lückenhafte Zustand der griechischen Scholien die Annahme, daß sie ehemals auch alles das enthielten, was wir heute nur in den lateinischen lesen; denn Abschnitt I 3/4f, ein Nachtrag zu I 3/4c, sowie die Lücke im Anfang von I 64c zeigen deutlich den Untergang mehrerer Genealogieen an, und der allegorische Abschnitt I 3/4de wird überhaupt erst unter der Annahme von Ausfällen verständlich. Die Lateiner ermöglichen es uns, die Reihe der allegorischen Deutungen durch das *pedum* und die *facies rubra* zu vervollständigen (um des *δρέπανον* willen ist außerdem aus Cornutus die Identifikation mit Priapos vorher einzusetzen); für die Folge der Genealogieen liefern sie uns neu die Elternpaare Apollo—Penelope aus Pindar und Odysseus—Penelope aus Euphorion, während sie die Geschichte von Hermes und Penelope um die Aufzucht des Kindes durch Bergnymphen bereichern. Wichtiger als diese bloß möglichen Ergänzungen ist es, daß der Vergil-Interpret uns eine sichere Handhabe bietet, um den vielbehandelten Einleitungssatz des allegorischen Abschnittes *οἱ δὲ λέγουσιν . . . ὅτι † τῆς ὥρας † ἐστί, σημεῖον δὲ τοῦ παντός* richtigzustellen. Schon Münzel (a. a. O. S. 11, Anm. 6) hatte auf die Worte des Lukan-Scholiasten *nonnulli quidem sine origine hunc deum tradiderunt* hingewiesen, noch nähere Berührung mit dem griechischen Text zeigt die Brevis Expositio in den Worten *Apollodorus sine parentibus eum fingit, quoniam universum id est*

τὸ πᾶν huic deo sit adtributum. Sine parentibus ist eine treue Übersetzung des Beiwortes, das Theokrit in der Syrinx (V. 15) demselben Gotte gibt, nämlich *ἀπάτωρ*. Wir können es unbedenklich für *τῆς ὥρας* einsetzen, wenn wir annehmen, daß in der Vorlage des Archetypus unserer Hss die ersten drei Buchstaben erloschen waren, worauf der Schreiber des Archetypus die verbliebenen letzten drei durch Hinzufügen der ihm geläufigen Endungszeichen zu *τ⟨ῆς⟩ ὥρ⟨ας⟩* vervollständigte.

Eine ähnliche Genealogieen-Reihe wie die eben behandelte bietet der Theokrit-Scholiast zu XIII 1/2 im Anschluß an den Zweifel, den der Dichter selbst über die Herkunft des Eros äußert. Die Übereinstimmung mit den Scholien zu Apollonios III 26 beweist für Theon, Apollodor als Quelle hat schon Hefermehl *(Studia in Apollodori Περὶ θεῶν fgm. Genevensia, Diss. Berl. 1905, S. 30 Anm.)* vermutet. Auch hier tritt der Vergil-Scholiast (Serv. zu Aen. I 664) neben Theon, und es erhebt sich wie oben die Frage, ob dieser zwischen ihm und Apollodor vermittelt hat. Zu Theokrit werden folgende Genealogieen des Eros angeführt: (1.) *Χάους καὶ Γῆς* (Hesiodos), (2.) *Ἄρεος καὶ Ἀφροδίτης* (Simonides), (3.) *Νυκτὸς καὶ Αἰθέρος* (Akusilaos), (4.) *Ἴριδος καὶ Ζεφύρου* (Alkaios), (5.) *Ἀφροδίτης καὶ Οὐρανοῦ* (Sappho). Zu Apollonios lautet die Reihe: (1.) *Ἀφροδίτης* (Apollonios selbst), (2.) *Γῆς καὶ Οὐρανοῦ* (Sappho), (3.) *Ἄρεος καὶ Ἀφροδίτης* (Simonides), (4.) — (Ibykos), (5.) *Χάους* (Hesiodos), (6.) *Χρόνου* (Orpheus). Die Widersprüche in den Angaben aus Hesiod und Sappho verlangen eine Lösung. Im Falle Hesiods wissen wir, daß das Apollonios-Scholion im Recht ist, denn der Dichter läßt aus dem Chaos als erstem Seienden Gaia und Eros nebeneinander hervorgehen (vgl. Theog. 116 ff. mit der Erläuterung Platos Symp. 178 B). Beim Theokrit-Scholiasten ist also die *Γῆ* neben dem *Χάος* überschüssig, während sie ebenda neben dem *Οὐρανός* in der auf Sappho zurückgeführten Genealogie vermißt wird; die Worte *καὶ Γῆς* sind von der ersten Stelle wegzunehmen und nach Wilamowitz' Vorschlag an der zweiten so einzufügen, daß diese lautet: *Σαπφὼ Ἀφροδίτης ἢ Γῆς καὶ Οὐρανοῦ.* Sappho hat das eine Mal von dem kosmischen Eros gesprochen und ihm Himmel und Erde zu Eltern gegeben, das andere Mal den Liebesgott als Sohn Aphrodites bezeichnet, ohne dabei eines Vaters zu gedenken; diese Diskrepanz meint Pausanias IX 27, 3. Servius gibt folgende Genealogieen: (1.) *ex Venere*, (2.) *ex ipsa et Marte*, (3.) *ex ipsa et Vulcano*, (4.) *Chai* (die Worte *et primae rerum naturae* sind eine Erläuterung dazu). Daß Servius den Simonides als Gewährsmann für die 1. statt für die 2. Genealogie nennt, beruht wohl

auf ungenauer Wiedergabe des älteren Kommentars. Sonst stimmt die Reihe vorzüglich zu der des Apollonios-Scholions: Serv. 1 = Apoll. 1, Serv. 2 = Apoll. 3, Serv. 4 = Apoll. 5. Da der Lateiner die Reihenfolge des Apollonios-Scholiasten beibehalten hat, so werden wir auch Serv. 3 = Apoll. 4 ansetzen dürfen, d. h. die im Apollonios-Scholion ausgefallene Genealogie lautete: *Ἴβυκος ⟨δὲ Ἀφροδίτης καὶ Ἡφαίστου⟩*. Theon hat also zwischen Apollodor und dem Vergil-Erklärer vermittelt, aber in diesem Falle nicht durch seinen Theokrit-, sondern durch seinen Apollonios-Kommentar.

Die Daphnis-Sage wird von den Vergil-Scholiasten in zwiefacher Gestalt überliefert[1]. 1) Der Daniel-Scholiast zu Buc. V 20 (ähnlich derselbe zu VIII 68 und Philargyrius zur ersten Stelle) teilt diejenige Fassung mit, die sich, in allem Wesentlichen übereinstimmend, bei Diodor (IV 84), Parthenios (29) und Aelian (Var. Hist. X 18) wiederfindet und mit Recht auf Timaios zurückgeführt wird. Daphnis ist ein Sohn des Hermes, seine (hier nicht näher bezeichnete) Mutter setzt ihn aus, Hirten finden ihn. Als er zum schönen Jüngling herangewachsen ist, würdigt ihn eine Nymphe ihres Umgangs, verpflichtet ihn aber unter Eid, keinem anderen Weibe zu nahen. Von einer Königstochter verführt, bricht er den Eid und wird zur Strafe von der Nymphe mit Blindheit geschlagen. Auf den Schluß dieser Geschichte zielt der Theokrit-Scholiast mit einer Bemerkung, die ohne die genannten Parallelstellen gar nicht verstanden werden könnte. Nachdem er sch. I 82/85 e erklärt hat, daß Daphnis nach seiner Auffassung deshalb als *δύσερως* bezeichnet werde, weil seine Leidenschaft auf eine — ihm nicht erreichbare — Nymphe gerichtet sei, fährt er fort: *τινὲς δέ φασιν, ὡς οὐ διὰ τὴν Νύμφην, ἀλλὰ διὰ τὴν τοῦ βασιλέως θυγατέρα, δι' ἣν καὶ ἐπηρώθη.* Das Verbot, die Blendung und den durch sie verursachten tötlichen Absturz erwähnt der Scholiast VIII 93 a; eine Anspielung auf den Anfang derselben Sagenform enthält sch. VII 78/79 a: *τοῦτον* (scil. *τὸν Δάφνιν*) *ἡ μήτηρ ἐξέθηκε τὸν πατέρα ἄνακτα εὐλαβουμένη εἰδυῖα ὅτι οὐ πείσει ὑπὸ τοῦ χρυσοῦ διακορηθῆναι λέγουσα.* Der griechische Scholiast weiß hier mehr als der lateinische: die von jenem nicht näher bezeichnete Mutter ist menschlicher Art, Tochter eines *ἄναξ* (oder *Ἄναξ*, falls nicht etwa *ἄνακτα* als verirrtes Lemma aufzufassen

---

1) Die Sage ist neuerdings eingehend behandelt von Reitzenstein *Epigr. u. Skolion 1893, S. 197—203;* Knaack *Real-Enc. d. class. Alt.* [2] *IV 2, 1901, Sp. 2141—2146;* Schwartz *Theokrits Daphnis, Nachr. d. Ges. d. Wiss. zu Gött., Phil.-hist. Kl. 1904, S. 285—308.* Ich habe diese Arbeiten mit Dank benutzt, unterlasse es aber, um eine übermäßige Breite zu vermeiden, mein Verhältnis zu ihnen in jedem einzelnen Punkte zu präzisieren.

ist — ἄνακτα δέ φησι τὸν δεσπότην folgt in sch. b). Wenn Diodor und Aelian dem Daphnis eine Nymphe zur Mutter geben, so wird das auf freier Ergänzung ihrer Vorlage beruhen, Parthenios erwähnt die Mutter überhaupt nicht. Ein Widerspruch zwischen dem Theokrit-Scholiasten und der Timaios-Vulgata scheint nur in Bezug auf den Vater vorzuliegen. Es geht natürlich nicht an, in der gewaltsamen Weise Lenneps Ἑρμοῦ für χρυσοῦ einzusetzen, aber auch der von Usener zu Hilfe geholte obskure Flußgott Chryses kann kaum befriedigen. Wenn wir den Mut haben, χρυσοῦ mit der Akzentuierung der Hss stehen zu lassen, so tritt der Scholiast nicht in Gegensatz zu der Timaios-Überlieferung, sondern zeigt sich nur wie vordem so auch hier genauer unterrichtet: Hermes ist der Königstochter genaht wie Zeus der Danae. Man kann nicht glauben, daß der Scholiast sich über die für Theokrit so wichtige Figur des Daphnis nur in den besprochenen dürftigen Andeutungen geäußert haben sollte, vielmehr wird er die Sage an irgend einer Stelle seines Kommentars ausführlich in der ihr von Timaios gegebenen Fassung erzählt haben, die uns aus dem Daniel-Scholiasten und seinen Parallelen bekannt ist (vgl. Schwartz a. a. O. S. 287, Anm. 1). 2) Zu Buc. VIII 68 erzählt der Daniel-Scholiast, wie Daphnis die ihm durch Seeräuber entführte Geliebte Pimplea = Thalia (Knaack a. a. O. Sp. 2145 vermutet, daß die Vorlage Θάλεια Πιμπληΐα hatte) im Dienste des Phryger-Königs Lityerses wiederfindet, wie Herakles an seiner Statt die vom König geforderte Schnitterarbeit übernimmt, dabei dem Unholde den Kopf abschlägt und schließlich dem wiedervereinten Paare die Königsburg schenkt [1]). Daß er damit die Fabel von Sositheos' Δάφνις ἢ Λιτυέρσης wiedergibt, hat schon K. Fr. Hermann *(De Daphnide Theocriti, Rekt.-Progr. Gött. 1853, S. 6, Anm. 23)* gesehen. Der Theokrit-Scholiast macht aus demselben Stücke kurze Mitteilungen: nach Hyp. VIII b hat Daphnis die Nymphe Θάλεια (den Namen bezeugt für Sositheos auch sch. VIII 93 a) als Siegespreis im Wettgesang mit Menalkas empfangen, die grausame Behandlung der Fremden durch Lityerses

1) Die Worte *ferali sopito metendi carmine,* die man seit Otto Jahn *(Herm. 3, 1869, S. 180 f.)* zu *regi* zieht, können kaum dahin verstanden werden, daß Daphnis singt und sein Lied auf Lityerses die einschläfernde Wirkung ausübt, sondern das *carmen metendi* kann im Zusammenhang der Lityerses-Sage hier wie sonst nur das Lied sein, das Lityerses selbst singt und das später ihm zu Ehren von den Schnittern weitergesungen wird. Vielleicht läßt man die fraglichen Worte besser am Schluß der Erzählung stehen, wo sie Trümmer eines Satzes darstellen, dessen Inhalt sich etwa mit dem Scholion X 41/42 d decken würde; der ἰάλεμος ist ein *carmen ferale* (θρῆνος), der λιτυέρσης ein *carmen metendi;* mit dem *sopito* ist dann freilich nicht viel anzufangen.

und die befreiende Tat des Herakles berichten die Scholien X 41/42c—e. Ursprünglich dürfte er auch diese Sage vollständig erzählt haben; eine Lücke, in der allerdings nicht alles untergebracht werden kann, klafft in Hyp. VIII b. Vermittler zwischen ihm und Sositheos war Apollodor (sch. X 41/42d). Die Daphnis-Erzählungen der Vergil-Kommentare aus den angenommenen volleren Theokrit-Scholien herzuleiten geht trotzdem nicht an, da den beiden Hauptformen der Sage dort eine Fülle von Varianten anhaftet, für welche die griechischen Scholien keine Anknüpfung bieten. Dahin gehören die wechselnden Namen der gekränkten Nymphe und die verschiedenen Todesarten, die mit der Blendung der Timaios-Version in keinerlei Zusammenhang stehen und sich deutlich als lokale Überlieferungen geben: die Himmelfahrt von einer bestimmten, heute durch eine Quelle gekennzeichneten Stelle Siziliens aus und die Versteinerung bei Kephaloidion. Es sind also tatsächlich *multi scriptores* (Serv. auct. Buc. VIII 68), deren Berichte die Lateiner wiedergeben, aber sie fanden diese sicher bereits in einem Handbuche vereinigt (vgl. Reitzenstein a. a. O. S. 201). In welchem Verhältnis dieses mythologische Handbuch zu Apollodor stand, den wir eben als Quelle des Theokrit-Scholiasten kennen gelernt haben, kann hier nicht untersucht werden.

Die Sage von der Verwandlung der vom Flußgotte Alpheios verfolgten Nymphe Arethusa in die Quelle gleichen Namens ist so verbreitet, daß man auch hier nicht ohne weiteres das Recht hat, ihr Vorkommen bei den Vergil-Kommentatoren (Servius, Probus und dem Daniel-Scholiasten zu Buc. X 4, bei Letztgenanntem außerdem zu Aen. III 694) mit dem Theokrit-Scholion I 117a in Verbindung zu bringen. In dem heute verstümmelten Theokrit-Scholion muß jedoch ursprünglich gerade das gestanden haben, was jene uns überliefern, nämlich nicht nur die Sage selbst, sondern auch die zum Beweis der tatsächlichen Verbindung beider Gewässer angeführte Geschichte von der goldenen Schale, die ein olympischer Sieger in den Alpheios fallen ließ und die aus der Arethusa wieder zu Tage kam. Ibykos, dem der Theokrit-Scholiast die Bezeugung dieses Naturwunders zuweist, wird vorher auch die Arethusa-Sage selbst erzählt haben. Noch weniger darf man da eine Abhängigkeit annehmen, wo die lateinischen Scholien reicher sind, ohne daß in den griechischen eine Lücke spürbar wäre. Dahin rechne ich die Behandlung der Sagen von Hippomenes (Probus, Philarg., sch. Bern., Serv. zu Buc. VI 61 und Serv. zu Aen. III 113, vgl. mit sch. Theocr. III 40/42b), Hylas (Philarg., sch. Bern. zu Buc. VI 43 und Serv. zu Aen. I 619, vgl.

mit sch. Theocr. XIII 48), Leuke (Dan.-Schol. zu Buc. VII 61, vgl. mit sch. Theocr. II 121a) und Eryx (Serv. zu Aen. I 570 u. ö., vgl. mit sch. Theocr. XV 100/101).

Wiewohl der Schwerpunkt einer Vergleichung der Scholien zu Vergil mit denen zu Theokrit naturgemäß im Mythologischen liegt, gibt es doch auch eine Reihe von Worterklärungen, die so charakteristisch übereinstimmen, daß die Frage nach ihrem literarischen Verhältnis gestellt werden muß. Im Sinne direkter Entlehnung kann diese Frage allerdings nur in einem Falle beantwortet werden. Was die Lateiner zu Buc. I 1 über *τίτυρος* zu sagen wissen, steht mit sich selbst im Widerspruch, scheint aber doch ausschließlich aus den Scholien zu Theocr. III 2 (älteste Fassung III 2a) und VII 72 (älteste Fassung VII 72c) zu stammen. Probus setzt *τίτυρος* mit *hircus*, dem Ziegenbock, gleich, Servius mit *aries maior*, dem Schafbock, genauer dem Leithammel; Philargyrius, der sich am besten in den Berner Scholien erhalten hat, stellt beide Erklärungen neben einander, getrennt durch *vel*, das ähnlich dem griechischen *ἢ* oder *ἄλλως* den Übergang zu einer parallelen Fassung aus anderer Quelle anzudeuten pflegt. In der ersten Bedeutung soll *τίτυρος* der Sprache der Sikuler angehören[1]), in der zweiten der lakonischen. Die griechischen Scholien und Hesychios bezeugen übereinstimmend die Gleichsetzung von *τίτυρος* und *τράγος*, während die zweite Deutung der Lateiner ihnen unbekannt ist. Aus diesem Sachverhalt scheint mir hervorzugehen, daß die Gleichsetzung des *τίτυρος* mit dem Schafbock ihre Entstehung lediglich einer fehlerhaften Übertragung desselben Theokrit-Scholions verdankt, das die andere Zeugengruppe korrekt wiedergegeben hat. Derselbe Autor läßt sich noch eine zweite Ungenauigkeit zu schulden kommen, wenn er an die Stelle der sizilischen Sprache das Lakonische (im Sinne des Dorischen überhaupt) setzt; denn das Theokrit-Scholion III 2a dürfte ursprünglich genau zu der ersten lateinischen Fassung gestimmt und etwa so gelautet haben: *Τίτυρος ὄνομα κύριον. τινὲς δέ φασιν, ὅτι τις Σειληνός. οἱ Σικελιῶται* (überl. *οὐ Σικελιώτης*) [*ἄλλοι*] *δὲ τοὺς τράγους, ἕτεροι δὲ τοὺς Σατύρους κτλ.* Wenn Philargyrius (in den Berner Scholien) unter Berufung auf alte Lateiner und Griechen Tityrus durch Satyrus erklärt, so dient ihm als Quelle gewiß ein älterer Vergil-Kommentar, der sich seinerseits auf die bekannte (ihm vielleicht durch das Theokrit-Scholion

---

1) Daß bei Probus *Libyca lingua* nicht richtig überliefert ist, hat Kern *(Herm. 48, 1913, S. 319)* bemerkt; statt *Laconica*, das er einsetzt, schlage ich der Parallelfassungen wegen *Sicula* vor.

vermittelte) griechische Gleichsetzung bezog[1]). Dagegen haben wir kein Recht, die griechischen Etymologieen, die Isidorus und Servius, gelegentlich auch andere Vergil-Interpreten, übereinstimmend mit Theokrit-Scholien vortragen, aus diesen abzuleiten.

Wenn die lateinischen Kommentatoren in der ästhetischen Kritik mit den griechischen zusammentreffen, so erklärt sich das hinreichend aus der Ähnlichkeit der beurteilten Stellen; vgl. Serv. auct. zu Buc. X 31 mit sch. Theocr. I 92/93 a; Philarg., Serv. zu Buc. III 60 mit sch. Theocr. XVII 1/4 a; Probus, sch. Bern., Serv. zu Georg. III 345 mit sch. Theocr. XII 12/16 d; Serv. zu Buc. III 37 mit sch. Theocr. V 105 b; Philarg., sch. Bern., Serv. zu Buc. VII 7 mit sch. Theocr. VIII 49 a. Wenn dagegen an zahlreichen Stellen (gesammelt bei Kayser a. a. O. S. 14 f.) über den mehr dramatischen oder mehr erzählenden Charakter einer Ekloge gehandelt wird, so kommt damit nur die in den Prolegomenen vorgetragene Theorie der Dichtungsarten zur Anwendung, deren Zusammenhang mit den griechischen Scholien wir oben besprochen haben.

Das Ergebnis der im Vorangehenden mit möglichster Vorsicht geführten Untersuchung läßt sich kurz dahin zusammenfassen, daß der von den Vergil-Erklärern des ersten Jahrhunderts benutzte Kommentar zu Theokrit zwar reicher war als die Scholien unserer Hss, daß er aber doch in deren besten Stücken, wenn auch verkürzt und verstümmelt, noch heute fortlebt. Über den Umfang der alten Ausgabe lernen wir nichts Überraschendes. Als unmittelbar bezeugt können außer den Prolegomenen Scholien zum I.—III., VII., VIII., X. und XII. Idyll gelten, aber es leuchtet ein, daß dieser Reihe keine andere Bedeutung als die einer zufälligen Auswahl zukommt.

8. Vergil.

Als ältesten Zeugen für das Vorhandensein einer gelehrten Erklärung Theokrits führt Wilamowitz *(Textgesch. S. 110 f.)* Vergil selbst an, dem sein griechisches Vorbild ohne eine solche schwerlich zugänglich gewesen sei. Seiner Anregung folgend hat Maria Goetz *(De scholiastis Graecis poetarum Romanorum auctoribus quaest. sel., Diss. Jena 1918, S. 18—33)* diejenigen Stellen der Dichtungen

1) Die obigen Ausführungen zeigen zur Genüge, daß ich die Aufstellungen Kerns (a. a. O. S. 318 f.) ablehne, der im Widerspruch mit der besten Überlieferung des Altertums die Τίτυροι von den Σάτυροι unterscheidet und, gestützt auf eine minderwertige Bezeugung, die Τίτυροι zu Schafbocksdämonen macht.

Vergils, insbesondere der Eklogen, zusammengestellt, in denen sie eine Einwirkung der Scholien erkennen zu können glaubt. Ich entnehme ihrer Arbeit die im Folgenden als 4 und 5 gezählten Beispiele, während ich die übrigen beiseite lasse, weil ihnen m. E. jede auch noch so geringe Beweiskraft fehlt[1]). 1) Vergil behandelt Georg. III 266—283 im engsten Anschluß an Arist. Hist. an. VI 18, 572a 9—30 die Brunst der Stuten, die in dem Austropfen des Hippomanes ihren Höhepunkt erreicht, und fügt der ersten Erwähnung dieses Namens in V. 280 die Worte hinzu *vero quod nomine dicunt pastores*, die bei Aristoteles keine Parallele haben. Der Dichter will dadurch offenbar seine römischen Leser auf die treffende Wahl des griechischen Wortes aufmerksam machen, das den im ganzen Abschnitt geschilderten *insignis furor equarum* prägnant zum Ausdruck bringt. Von einer versteckten Kritik der Pharmakeutrien Theokrits, die seine Ausleger in der Stelle finden wollen (vgl. oben S. 59) und die allerdings von dem Scholion II 48/49a nicht unabhängig sein würde, ist nichts zu spüren. 2) Georg. III 148 will Vergil neben dem lateinischen Namen der Viehbremse auch ihren griechischen mitteilen und bedient sich dazu der Wendung *quoi nomen asilo Romanum est, oestrum Grai vertere vocantes*. Der Daniel-Scholiast hat richtig erkannt, daß Vergil hier nicht die Meinung kann aussprechen wollen, die Griechen hätten an die Stelle der lateinischen Bezeichnung *asilus* die griechische οἶστρος gesetzt, sondern daß er eine Umnennung innerhalb der griechischen Sprache selbst im Auge habe. Es handelt sich um die Gleichsetzung von οἶστρος und μύωψ, die zwar in den erhaltenen Theokrit-Scholien nicht steht, aber, wie das eng verwandte Apollonios-Scholion I 1265 beweist, zu Anfang des sch. Theocr. VI 28a ausgefallen sein muß; denn, daß Sostratos die beiden Worte unterschied, verdient nur dann betont zu werden, wenn — wie im Apollonios-Scholion — vorher gesagt war, daß man sie gemeinhin gleichsetze. Trotzdem liegt keine Bezugnahme Vergils auf die Theokrit-Scholien vor, denn Heinr. Georgii dürfte mit Recht annehmen *(Die antike Vergilkritik i. d. Bukolika u. Georgika, Philol. Erg.-Bd. 9, 1902, S. 298f.)*, daß der Dichter die gelehrte Anspielung demselben Nigidius Figulus verdankt, auf den sich seine Erklärer z. d. St. berufen. 3) Bethe *(Rhein. Mus.*

1) Es sei hier nur darauf hingewiesen, daß die Scholien II 10a (S. 19 mit Ecl. VIII 66 vgl.) und I 135 (S. 28 mit Ecl. VIII 28 vgl.) schon wegen der Art ihrer Bezeugung ausscheiden: Glossen, die in einer einzelnen vat. Hs (E) oder nur in der laur. P überliefert sind, dürfen ohne zwingenden Grund nicht für den Archetypus, geschweige denn für Theon in Anspruch genommen werden.

N. F. 47, 1892, S. 591 und *De Theocriti edd. antiquiss., Rost. Progr. S.-S. 1896, S. 13)* hat die Vermutung ausgesprochen, daß Vergil deshalb am Schluße der VIII. Ekloge (V. 105 f.) die beim Liebeszauber helfende Sklavin reden lasse, weil ihr Schweigen in Theokrits Pharmakeutrien von der Kritik gerügt worden sei (Hyp. II a: τὴν δὲ Θεστυλίδα ὁ Θεόκριτος ἀπειροκάλως ἐκ τῶν Σώφρονος μετήνεγκε μίμων). Die Vermutung hat die Zustimmung von Crusius (*Rhein. Mus. N. F. 51, 1896, S. 549)* und Goetz (a. a. O. S. 24) gefunden, entbehrt aber doch eines festen Haltes, solange wir nicht wissen, ob sich der ganz allgemein ausgesprochene Tadel des Theokrit-Kommentators wirklich auf die stumme Rolle der Thestylis bezogen hat. 4) Daß sich Vergil mit der Klage um den Tod des schönen Daphnis (Ecl. V 20—44) an das Lied gleichen Inhalts im Thyrsis Theokrits anlehnt, steht außer Zweifel; also werden auch die *Poeni leones* V. 27 durch Theocr. I 72 τῆνον χὡκ δρυμοῖο λέων ἔκλαυσε θανόντα veranlaßt sein. Wenn Vergil hier die Löwen im Unterschied von Theokrit als punische bezeichnet, so ist nichts anderes dahinter zu suchen als das Bestreben des Dichters, durch möglichst konkrete Angaben anschaulich zu wirken; in V. 29 folgen ja die armenischen Tiger. Ich lehne also die Kombination R. Bürgers (*Herm. 38, 1903, S. 20, Anm. 1)* ab, der in der näheren Bestimmung *Poeni* eine Wirkung des Scholions I 72 b erblickt, das dem Dichter die Versetzung von Löwen nach Sizilien zum Vorwurf macht: τινὲς αἰτιῶνται τὸν Θεόκριτον καί φασιν ἐν Σικελίᾳ λέοντα μὴ εἶναι. 5) Mit den Worten *vox quoque Moerim iam fugit ipsa, lupi Moerim videre priores* (Ecl. IX 53 f.) spielt Vergil auf den Aberglauben an, daß diejenigen stumm werden, die plötzlich ein Wolf anblickt. Auch Theokrit setzt die Wirkung des Wolfsblickes als bekannt voraus, wenn er — mit feiner Beziehung auf den Namen des Geliebten — an Kyniska die Frage richten läßt (XIV 22): οὐ φθεγξῇ; λύκον εἶδες; Er dreht jedoch das Sprichwort um, damit der besondere Nebensinn deutlicher empfunden werde. Wenn Vergil, wie ich nicht zweifle, diese Stelle hat nachahmen wollen, so hat er sein Vorbild richtig verstanden. Goetz (a. a. O. S. 27) meint nun, daß ihm das Verständnis durch das Scholion XIV 22/23 a erschlossen sei: τοῦτο ἀμφιβόλως εἴρηται, ἢ ὅτι Λύκον ἐρᾷ ἡ Κυνίσκα, ἤ, καθὸ οἱ ὀφθέντες ἄφνω ὑπὸ λύκου δοκοῦσιν ἄφωνοι γίνεσθαι. οὗτος δὲ ἐναντίως εἶπεν, οὐχὶ ʻμήποτε ὑπὸ λύκου ὤφθηςʼ, ἀλλά ʻμήτι λύκον εἶδεςʼ. Die Vermutung ist ansprechend, aber doch nur dann überzeugend, wenn die Benutzung von Scholien durch Vergil ohnehin feststeht. Denn, wenn auch die jüngeren lateinischen Zeugen (Plin. Nat. hist. VIII 80, Ael.

Donat. Ter. Ad. 537) den Aberglauben lediglich durch Vergil kennen sollten, so kann er diesem doch auf vielen jetzt verschütteten Wegen zugekommen sein. 6) Neben Sizilien erscheint bei Vergil Arkadien als dasjenige Land, in dem der Hirtengesang in besonderem Maße heimisch ist. Reitzenstein *(Epigr. u. Skolion 1893, S. 131)* hat daraus den Schluß gezogen, daß dem Dichter neben der sizilischen Bukolik eine arkadische bekannt gewesen sei, die ebenso wie jene literarische Form gehabt habe. Legrand *(Rev. des ét. anc. 2, 1900, S. 101—116)* lehnt die geistvolle Konstruktion Reitzensteins ab und deutet u. a. (S. 115) die Möglichkeit an, daß Stellen eines Theokrit-Kommentars Vergil von einer *bucolique arcadienne réelle* Kunde gegeben haben könnten. Da aber ein wirkliches Singen der arkadischen Hirten keinesfalls ausreicht, um die Ableitung der bukolischen Dichtung aus Arkadien zu erklären, so vermutet Wilamowitz *(Textgesch. S. 111, Anm. 1)*, daß Vergil diese Ableitung in einem jetzt verlorenen Stück der griechischen Prolegomena gefunden habe. Diese Lösung scheint mir deshalb einer Nachprüfung zu bedürfen, weil gerade der in sich fest geschlossene und durch die reiche lateinische Nebenüberlieferung bestgesicherte Abschnitt von der *εὕρεσις τῶν βουκολικῶν* einer derartigen Annahme widerstrebt. Man muß m. E. mit Reitzenstein (a. a. O. S. 244 ff.) davon ausgehen, daß das arkadische Hirtenlied, von dem Vergil spricht, aufs engste mit der Person Pans verknüpft ist. Die Verse des bukolischen Dichters sind nur deshalb vom Mainalos, weil Pan zuerst auf dem Mainalos die Hirtenflöte geblasen hat (VIII 21 ff.); in Pans Gegenwart und am Fuße des Mainalos liegend spendet Gallus den Arkadern das Lob unvergleichlicher Sangeskunst (X 15. 26. 31 ff.); Pan, gefährlicher im Wettstreit als Orpheus und Linos, wird sich vor ganz Arkadien durch den Dichter besiegt erklären (IV 55 ff.). Erst die mehrfache Anwendung dieses Motives führt dahin, daß die Arkader in der VII. Ekloge (V. 4. 25 f.) auch ohne Erwähnung ihres göttlichen Führers als kundige Hirtensänger erscheinen. Die Frage nach dem Ursprung der „arkadischen Bukolik“ ist also gleichbedeutend mit der Frage, woher Vergil die Erfindung des bukolischen Liedes oder — was dasselbe ist — die Erfindung der Syrinx durch Pan gekannt habe. Um eine Antwort auf die neue Frage brauchen wir aber nicht besorgt zu sein, da es sich um einen ganz verbreiteten Zug der Sage handelt, den der Dichter aus jedem mythographischen Handbuch aufnehmen konnte. Er fand ihn auch bei Theokrit selbst vor. Denn, wenn Vergil auch wahrscheinlich die dem Erfinder des Instrumentes gewidmete „Syrinx“ nicht gekannt hat, so wird er doch den Thyrsis — wie

ich glaube, mit Recht — im gleichen Sinne verstanden haben. Denn daß durch die Herbeirufung Pans V. 123 ff. im Gegensatz zur vulgären Sagenform ein Vorrang des Daphnis vor Pan bezeugt werde (Reitzenstein a. a. O. S. 244), hat Vergil gewiß nicht empfunden, da gerade die X. Ekloge, in der Daphnis' Abschied nachgebildet wird, in Arkadien lokalisiert ist und damit den Zeugen für die umgekehrte Rangfolge zur Seite tritt. Es ist eben weder bei Vergil (für den Reitzenstein a. a. O. S. 132 Anm. das auch zugibt) noch bei Theokrit ein Gegensatz zwischen Pan und Daphnis bemerkbar. Ob Timaios den Daphnis zum selbständigen Erfinder der Syrinx und nicht vielleicht bloß zu ihrem ersten sterblichen Virtuosen hat machen wollen, mag dahingestellt bleiben; bei Theokrit haben wir einen Widerspruch zwischen seiner „Syrinx" und dem I. Idyll nur dann anzunehmen, wenn uns gewichtige Gründe dazu zwingen. Solche Gründe liegen aber nicht vor, denn die Worte, mit denen Daphnis dem aus seiner Heimat Arkadien herbeigerufenen Pan die Syrinx hinterläßt, besagen weder, daß *er selbst* das Instrument erfunden habe noch daß es jenem neu sei, sondern lediglich, daß Pan es aus des Sterbenden Händen entgegennehmen solle. Das hat einen voll befriedigenden Sinn, wenn Theokrit hier wie in der „Syrinx" Pan nicht nur als größten Meister (V. 3), sondern auch als Erfinder des Syrinxspieles und des von diesem nicht zu trennenden Hirtengesanges auffaßt: Daphnis weiß sein köstliches Instrument bei demjenigen am besten aufgehoben, der es ihn selbst einst herzustellen und zu spielen gelehrt hat.

Es hat sich also bei Vergil auch nicht eine Stelle gefunden, von der man mit irgendwelcher Sicherheit sagen könnte, daß sie durch Theokrit-Scholien, die mit den erhaltenen zusammenhängen, beeinflußt sei. Hätte Vergil aber seinen Theokrit mit den Scholien Theons durchstudiert, so wären bei der geradezu geflissentlichen Abhängigkeit, die er sich in den Eklogen dem griechischen Vorbild gegenüber auferlegt hat, Spuren von ganz anderer Deutlichkeit zu erwarten. Übrigens läßt sich eine Kenntnis der Apollonios-Scholien ebensowenig bei ihm nachweisen[1]). Daß wir den ganzen Umfang der von Vergil benutzten griechischen Ausgabe aus seinen Nachahmungen ablesen könnten, ist nicht anzunehmen, da sich der Dichter seiner eng begrenzten Aufgabe gemäß an die *decem eclogae mere rusticae* (I, III—XI) gehalten hat, denen sich nur Pharmakeu-

1) Sie wird behauptet von Ludwig Deicke *(De scholiis in Ap. Rh. quaest. sel, Diss. Gött. 1901, S. 56, Anm. 4)*, Felix Rütten *(De Vergilii studiis Apollonianis, Diss. Münster 1912, S. 7. 17. 28. 34. 56. 67)* und Maria Goetz *(a. a. O. S. 33—37)*. Auf die angeblichen Belege kann ich hier nicht eingehen.

triai und Helena häufiger zugesellen. Aber, wenn man die von Paul Jahn *(Die Art d. Abhängigkeit Vergils von Th. Forts., Progr. d. Kölln. Gymn., Berlin 1898, S. 25)* verzeichneten Stellen der Eklogen und die von Ahrens u. a. gesammelten Anklänge in der Aeneis berücksichtigt, wird man doch zu dem Schluß kommen müssen, daß Vergil außer diesen vorwiegend herangezogenen Gedichten auch Herakliskos, Dioskuren, Adonis, ja sogar Bukoliskos und Erastes gekannt hat.

Wenn wir die gesamte Nebenüberlieferung der Theokrit-Scholien überblicken, so müssen wir anerkennen, daß sie uns wertvolle Aufschlüsse über die alten, unseren Hss vorausliegenden Ausgaben bringt und auch nicht selten Mittel an die Hand gibt, lückenhaft und. in starker Kürzung überlieferte Scholien zu ergänzen und zu verstehen. Dagegen erfährt der Scholien-Vorrat selbst nur eine ganz geringfügige Vermehrung, wie besonders deutlich wird, wenn wir zum Vergleich etwa die Hesiod-Scholien daneben halten, denen eine Fülle neuen Materials durch die lexikographische und verwandte Literatur zugeführt wird (vgl. Herm. Schultz, *Zur Nebenüberlieferung der Hesiodscholien, Nachr. d. Ges. d. Wiss. zu Gött., Phil.-hist. Kl. 1913, S. 252 ff.*). Wir dürfen daraus den erfreulichen Schluß ziehen, daß die Scholienmasse des unseren Hss zugrunde liegenden Archetypus von derjenigen nicht wesentlich verschieden war, die das ausgehende Altertum vor Augen hatte; daß es jedoch um den Beginn unserer Zeitrechnung Kommentare von reicherem Inhalt und weiterem Umfang gab, zeigen die Römer.

III.

Die Entstehung der alten Scholien.

Die letzte und wichtigste Quelle für die Geschichte der Scholien bilden diese selbst. Soweit sich ihr Werden innerhalb des von den erhaltenen Hss umspannten Zeitraumes vollzieht, ist es in der *Praefatio* der Ausgabe dargelegt worden; hier gehen wir ohne weiteres von der ältesten, für den Archetypus anzusetzenden Form aus, ohne die Zutaten und Umgestaltungen der jüngeren Redaktionen zu berücksichtigen.

1. Die Kommentatoren und ihr bezeugter Anteil.

Daß die überlieferten Scholien auch so, wie der Archetypus sie darbot, nicht das Werk eines einzelnen Mannes darstellen, bezeugen sie selbst durch ihre Berufung auf frühere Erklärer. Meistens erscheinen diese allgemein als *ἄλλοι* oder *τινές*, einige Male werden sie aber auch mit Namen angeführt. Über die namentlich bekannten Kommentatoren Theokrits ist von Casaubon bis auf Ahrens oft und mit dem Erfolge gehandelt worden, daß ihrer immer weniger Anerkennung fanden. Nachdem sich nun herausgestellt hat, daß Nikanor von Kos in Wahrheit den Philitas kommentiert hat (sch. VII 5/9 k, vgl. Wilamowitz *Textgesch. S. 152*) und nur durch die minderwertige, aber von Kallierges bevorzugte laurentianische Rezension (sch. o) für Theokrit in Anspruch genommen war, und nachdem wir Eratosthenes als angeblichen Verfasser der Hypothesis XII getilgt haben, bleiben von den fünf Kommentatoren, die Ahrens noch gelten ließ, nur Munatios, Theaitetos und Asklepiades.

a. Munatios.

Von den 8 Stellen, an denen der Name *Μουνάτιος* genannt wird, behandeln 3 (sch. I 110 ac, II 100 b, IX 14) prosodische Fragen, die mit dem Text des Dichters nur lose zusammenhängen

und ebensowenig wie die Etymologie von ὀροδαμνίς (sch. VII 138 a) mit Notwendigkeit auf ein Kommentarwerk führen. Dagegen kann das angebliche arkadische Pan-Fest, an dem Knaben ein Bild des Gottes mit Zwiebeln bewarfen (sch. VII 106/108 b), von Munatios kaum anders als eben zu den Versen der Thalysien erwähnt worden sein, zu denen wir es heute angemerkt sehen — und zu deren Erklärung er es, wie mir scheint, selbst erfunden hat. Vollends haben nur in einem Kommentar die Fragen erörtert werden können, die sich auf Personen des III., VII. und XVII. Gedichtes beziehen (vgl. die Hypothesen). An den letztgenannten Stellen polemisieren unsere Scholien gegen Munatios, und zwar mit einer Schärfe, wie sie nur Zeitgenossen gegenüber angewandt zu werden pflegt (Ahrens). Eine genauere Datierung ermöglicht uns Philostratos, der einen κριτικός Munatios von Tralles unter den Lehrern des Herodes Attikos nennt (Vit. soph. I 25, S. 49, 8; II 1, S. 71, 28 Kayser; vgl. Wilamowitz *Textgesch. S. 108*). Ahrens hat sich nur durch Rücksicht auf den angeblichen Scholiasten Eratosthenes aus Justinians Zeit bestimmen lassen, eine Gleichsetzung des Theokrit-Kommentators mit diesem Munatios des zweiten Jahrhunderts abzulehnen.

Die Stellen, an denen Munatios den Versuch macht, handelnde oder erwähnte Personen zu bestimmen, können uns einige weitere Aufschlüsse über die Art seines Kommentarwerkes geben. In der Hypothesis III a wird ihm die Deutung des namenlosen Komasten auf Theokrit zugeschrieben. Dieselbe Deutung begegnet in den Scholien III 1 a und 8/9 a b und wird von dem sie bekämpfenden jüngeren Scholiasten aus zwei Gründen zurückgewiesen: erstens sei es ἀπρεπές, Theokrit zum αἰπόλος und zum Liebhaber eines Landmädchens zu machen; zweitens dürfe eine σιμότης Theokrits, von der die Gleichsetzung ausgeht, aus dem Namen Σιμιχίδης nicht gefolgert werden. Die Auffassung des rätselhaften Σιμιχίδης als eines auf die stumpfe Nase des Dichters Bezug nehmenden Spitznamens gehört also Munatios an; sie wird weiter erwähnt in Prol. A a und sch. VII 21 a b. Der Jüngere hält zwar ebenfalls, wie es scheint, Simichidas für den Dichter selbst, begnügt sich aber damit, den Beinamen patronymisch von Σίμιχος abzuleiten. Auf sein erstes Argument gegen die Gleichsetzung des Komasten mit Theokrit kommt er in sch. IV 38/39 d mit den Worten zurück: *ἐνταῦθα σαφὴς αἰπόλος ὢν ὁ Βάττος, ὃν εἰκὸς τῆς Ἀμαρυλλίδος ἐρᾶν καὶ οὐ Θεόκριτον.* Diese Stelle zeigt mit III 1 a, daß er sich denen anschließt, die in dem Ständchensänger des III. Idylls um der gleichnamigen Geliebten willen den Battos des IV. wiederfinden

wollten. Das führt uns zu einem dritten Einwand, den der Ungenannte gegen die These des Munatios erhebt. Die Worte der Hypothesis III a *πλανᾶται δὲ καὶ περὶ τοὺς χρόνους* sind in dieser Knappheit unverständlich, da das III. Idyll gar keine Zeitangabe enthält, zu der sich Munatios hätte in Widerspruch setzen können. Dagegen stellt die Hypothesis IV in c—e unter Rückverweisung auf eine frühere Erörterung fest, daß der in V. 6 erwähnte Milon rund 250 Jahre vor Theokrit gelebt habe. Der Gegner des Munatios hat also in Hyp. III die Deutung des Komasten auf Theokrit abgelehnt, weil ihm die Personen des IV. Idylls, darunter auch der mit dem Komasten identische Battos, durch Milon zeitlich weit über den Dichter hinaufgerückt schienen.

Von einem ernsthaften chronologischen Versehen des Munatios gibt uns das Fragment Kunde, das von der ehemals umfangreicheren Hypothesis XVII auf uns gekommen ist: er hat das Lobgedicht auf Ptolemaios Philopator bezogen, obgleich die guten und zweifellos alten Scholien 14 a, 16/17, 41, 58/59, 121/123 d und 128 *ganz unmißverständlich* von Philadelphos reden. In besonders ungünstigem Lichte erscheint seine Sorgfalt in Abschnitt VII a, einem erläuternden Zusatz zu der alten Hypothesis VII b, der offenbar nur dem Zwecke dient, den Irrtum des Munatios zu bekämpfen. Wir erfahren, daß Munatios Phrasidamos und Antigenes als Begleiter des Dichters auf dem Wege zur Thalysienfeier bezeichnet hat, während sein Kritiker in Übereinstimmung mit VII b und mit dem Texte selbst Eukritos und Amyntas nennt. Auch dieser Fehlgriff ist doppelt schwer zu begreifen, wenn Munatios die Hypothesis VII b vor Augen hatte. Wir werden also auf die Vermutung geführt, daß Munatios überhaupt nicht einen älteren Kommentar überarbeitete und ergänzte, sondern zu einem scholienlosen Text originale Anmerkungen schrieb. Er benutzte also nicht die Ausgabe Theons, sondern vermutlich die ältere und alle Bukoliker umfassende Artemidors, die wir aus dem Epigramm G a kennen. Daß einer der Kommentatoren Theokrits diese Ausgabe gekannt hat, ergibt sich nicht nur aus der Überlieferung dieses Epigramms in den Scholien, sondern auch aus dem Schluß-Satz des Abschnittes A a der Prolegomena: *κατὰ γοῦν τινας Μόσχος καλούμενος Θεόκριτος ὠνομάσθη*, denn diese Identifizierung konnte nur vornehmen, wer Gedichte, die sonst als moscheisch bekannt waren, in einer Theokrits Namen tragenden, aber in Wirklichkeit auch Moschos (und andere Dichter) umschließenden Sammlung fand. Munatios hat durch seine erwiesene Leichtfertigkeit allen Anspruch auf die Urheberschaft dieser Gleichsetzung, und daß Artemidors Sammlung schon

im zweiten Jahrhundert a parte potiori für theokriteisch habe gelten können, liegt wenigstens nicht außerhalb des Möglichen.

b. Theaitetos.

An 4 Stellen des I. Idylls beruft sich der Scholiast auf einen nicht näher bestimmten *Θεαίτητος*. Die ersten beiden Stellen betreffen die Accentuierung von *παίδιον* (50 b) und Formen wie *θώας Τρώας* (110 a c), während ihm an der dritten (118 c) die Ableitung des Namens *Θύβρις* von *ὕβρις*, an der vierten (147 a) eine von Aristoteles abweichende Deutung der *σχάδονες* zugeschrieben wird. Man kann sich diese disparaten Dinge nicht wohl anders als in einem Kommentar vereinigt denken. Über die Person des Kommentators hat zuerst Fritzsche (*De poetis Graecorum bucolicis, Diss. Gießen 1844, S. 35*) eine Vermutung ausgesprochen. Er identifiziert ihn mit dem aus der Anthologie bekannten Scholastikos der justinianischen Zeit, in dem er zugleich den Verfasser der von Photios und Suidas u. d. W. *Οὐδὲν πρὸς τὸν Διόνυσον* benutzten Schrift *Περὶ παροιμίας* erblickt[1]). Ahrens stimmt ihm — offenbar dem falschen Eratosthenes zuliebe — in der ersten Gleichung bei, während er den Paroemiographen mit Recht zeitlich höher hinaufrückt. Wenn sich jemand unter Ablehnung der ersten für die zweite Fritzsche'sche Gleichung entscheiden wollte, so wüßte ich dem nichts entgegenzuhalten; aber es wäre auch nichts gewonnen, solange die Zeit des Paroemiographen nicht bekannter ist als die des Kommentators. Wir müssen auf einem anderen Wege weiterzukommen versuchen. Das aus dem Laur. G neu ans Licht gekommene Scholion I 110 c gibt für die in 110 a aufgestellte Betonungsregel die Gewährsmänner mit den Worten an: *οὕτως ἀξιοῦσι Θεαίτητος καὶ Μουνάτιος καὶ Πτολεμαῖος Ἀριστονίκου*. Den Letztgenannten kennen wir aus einem Scholion des Venetus A zu *Δ* 423 (Herodian), wo ihm neben Nikias und Tyrannion die Anastrophe *Ζεφύρου ὕπο κινήσαντος* (statt *ὑποκινήσαντος*) zugeschrieben wird, und aus Athenaios (XI 481 d), der ihn unter den Erklärern des aus Komikern belegten Wortes *κυμβίον* nennt. Susemihl (*Geschichte der griech. Litt. in der Alexandrinerzeit 2, 1892, S. 215, Anm. 386*) hat mit Recht auf ihn auch den Suidas-Artikel bezogen,

1) Derselbe Theaitetos soll nach Fritzsche auch die unedierte Schrift *Περὶ Ἀττικῶν ὀνομάτων* verfaßt haben, die Bandini in seinem Katalog der Laurenziana als 9. Stück des Codex LVII 24 anführt. Artur Kopp (*Beiträge zur griech. Exzerpten-Literatur 1887, S. 71*) hat jedoch gezeigt, daß das namenlose Glossar vielmehr einen Auszug aus den Scholien zu Plato darstellt, anhebend mit denen zum Theätet.

der mit den Worten *Πτολεμαῖος ὁ Ἀριστονίκου τοῦ γραμματικοῦ* [*πατήρ*] beginnt und nach dem er u. a. eine 50 Bücher füllende Schrift *Εἰς Ὅμηρον* verfaßt hat. Aus dieser Schrift stammt nicht nur die prosodische Bemerkung Herodians zu Δ 423, sondern auch das Theokrit-Scholion I 110a, das Eustathios (558, 20) ganz passend zur Erklärung des *ἀγκάς* in E 371 herangezogen hat. Da Ptolemaios als Sohn des bekannten Aristonikos in den Anfang des ersten nachchristlichen Jahrhunderts gehört, so ist die Zeugenreihe in sch. I 110c eine aufsteigende, d. h. Munatios hat den Ptolemaios, Theaitetos den Munatios zitiert. Ist Theaitetos aber an dieser einen Stelle als derjenige erwiesen, der die Kunde von Munatios erhalten hat, so darf er auch an allen anderen oben angeführten Stellen als dessen Vermittler gelten: wir haben in Theaitetos den Scholiasten gefunden, der, Munatios zeitlich nahe stehend, bald als der Verbreiter, bald als der Bekämpfer seiner Auslegungen auftritt.

Wo Theaitetos dem Munatios widerspricht, sind in der Regel das Recht und die überlegene Kenntnis auf seiner Seite. Woher ihm diese Kenntnis kam, haben uns die oben behandelten Fälle aus den Hypothesen zu III, VII und XVII deutlich gezeigt: er schlägt die Irrtümer des Munatios mit der guten Überlieferung der alten Scholien. Theaitetos hatte sich also die bedeutungsvolle Aufgabe gestellt, den jungen und, wie es scheint, vorwiegend grammatisch orientierten Kommentar des Munatios mit dem älteren und gelehrteren Werk Theons zusammenzuarbeiten und ist so der Vermittler beider geworden. Die Ausgabe Theons diente ihm offenbar als Grundlage und bestimmte den Umfang der seinigen. Amarantos, der das Sammelwerk des Theaitetos überarbeitete, konnte dann leicht versucht sein, diesem zuzuschreiben, was in Wahrheit einer seiner Quellen gehörte; ich stehe nicht an, sch. I 118c, das einstmals die rare, schon den Vergil-Erklärern bekannte Geschichte von der *ὕβρις* der Syrakusaner berichtet hat, für theonisches Gut zu erklären.

c. Asklepiades.

Ἀσκληπιάδης, nach sch. I 118c der bekannte Grammatiker aus Myrleia, hat nach dem ausdrücklichen Zeugnis der Scholien nicht nur eine Worterklärung (*καταχές* sch. I 7d) und Sacherklärungen verschiedenster Art (Sprichwort *οὐδὲν ἱερόν* sch. V 21/22e, Ort *Φάλαρος* sch. V 102/103a) beigesteuert, sondern auch zweimal an Worten des Dichters selbst Änderungen vorgenommen (*δύβρις* für *Θύβρις* sch. I 118c = a, *δμομαλίδες* für *ὀρομαλίδες* sch. V 94/95b).

Der Inhalt dieser Stellen ist mannigfaltig genug, um den Myrleaner als Kommentator Theokrits zu erweisen[1]). Für die Konjektur *ὁμομαλίδες* im Sinne der gleichzeitig mit den Äpfeln reifenden Feigen erfährt seine Autorschaft, wie Ahrens bemerkt hat, eine überraschende Bestätigung durch Ammonios (*De diff. adfin. vocab. 14 Valck.*) und Eustathios (878, 18; 1713, 33), die sich für die zeitliche Bedeutung von *ὁμοῦ* auf ihn berufen. Ahrens geht nur darin fehl, daß er diese Zitate auf ein ehemals volleres Scholion zu Theocr. V 94 bezieht, während Eustathios Homer (*Α* 61) zum Beleg anführt; Asklepiades hat offenbar in seinem Ilias-Kommentar über denselben Gegenstand ausführlicher gehandelt. Die Lebenszeit des Asklepiades ist bekanntlich aus dem Suidas-Artikel, der mindestens zwei Träger dieses Namens durcheinander wirft, nicht mit Sicherheit zu entnehmen, aber durch seine Berufung auf den Thraker Dionysios (Athen. XI 489 a. 492 a) einerseits und durch das Zitat bei Strabon (III 157) andrerseits in ziemlich feste, wenn auch weite Grenzen eingeschlossen.

Die unter Asklepiades' Namen überlieferten Erklärungen bieten, so weit ich sehe, keine Handhabe zur Ermittlung seines weiteren Anteils an den erhaltenen Scholien. Dagegen dürfen wir daraus, daß die einzigen einem bestimmten Manne zugeschriebenen Textänderungen gerade ihn zum Urheber haben, die Gewißheit schöpfen, daß er auch für andere Konjekturen verantwortlich zu machen ist; seine Tätigkeit auf diesem Gebiete bezeugen auch die Scholien zu Pindars olympischen Oden (VIII 10 e i), die ich mit Ada Adler

1) In dem Scholion II 88 a über die *θάψος*-Pflanze wird ein Asklepiades als Zeuge für ihre Verwendung in der Medizin angeführt. Das Zitat stammt offenbar aus derselben Quelle wie das unmittelbar vorausgehende Sappho-Zitat, nämlich aus einem vom Theokrit-Kommentator herangezögenen lexikalischen Werke. Es liegt nahe, an den Arzt Asklepiades aus dem Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts zu denken, der im Unterschied von dem bekannteren Bithynier *Φαρμακίων* oder *νεώτερος* zubenannt wird und dessen 10 Bücher umfassendes Werk über die Arzneimittel zu den Hauptquellen Galens auf diesem Gebiete gehört (*vgl. XIII 441 Kühn u. ö.*). Aber auch der ältere Bithynier, der den Gebrauch von Arzneimitteln fast gänzlich verwarf, hatte nach Celsus (*De med. I 3, S. 18, 24 Daremb.*) in seiner Schrift *De tuenda sanitate* Gelegenheit, über die *θάψος*-Pflanze zu handeln. Er bekämpfte darin die Anwendung von Brechmitteln und von Purgiermitteln, und die *θάψος*- bezw. *θαψία*-Pflanze war nach Theophrast (*Hist. plant. IX 20, 3*) gerade in diesen beiden Richtungen besonders wirksam. Theophrast schließt an die innerliche Anwendung der *θαψία* ihre äußerliche zur Beseitigung der *πελιώματα* und *ὑπώπια* an, wovon im Theokrit-Scholion — so, wie es heute vorliegt — allein die Rede ist. Jedenfalls haben wir in dem Asklepiades des Scholions II 88 a nicht den Myrleaner, sondern mit Warton (I S. 136) einen der Ärzte gleichen Namens zu erblicken.

(*Herm. 49, 1914, S. 39–46*) dem Myrleaner zuweise, und zu Arats Phainomena (V. 7). Die Scholien teilen alte Änderungen mit in I 56d; II 18. 59. 60. 85; III 18c; IV 8. 22. 57. 61; V 109. 131; VI 9/12fg.; VII 11. 29/31c. 45/46b; VIII 74; IX 6; XI 21. 41. 43. Darin verbirgt sich Eigentum des Asklepiades; aber ohne Vorbehalt dürfen wir ihm diese Stücke nicht zuteilen, da auch Theon am Texte der von ihm erklärten Dichter gelegentlich Kritik übt: er hat Apoll. Rhod. I 972 *ἀρμοῖ* für *ἴσον* eingesetzt (Deicke *De scholiis in Apoll. Rhod. quaest. sel., Diss. Gött. 1901, S. 61*) und den Text eines pindarischen Päans sowie der Ichneuten des Sophokles durchrevidiert (*Oxyrh. Pap. V 1908, S. 29; IX 1912, S. 30ff.*). Auch Berührungen der Theokritscholien mit anderen Kommentarwerken, an denen Asklepiades beteiligt ist, führen nicht weiter. In der Homer- und Pindar-Erklärung trifft er mit Theon zusammen; Homer-Exegese ist außerdem, wie wir sahen, durch Munatios in die Theokrit-Scholien übergeleitet worden.

Bei der großen Unsicherheit, die in Bezug auf das Eigentum des Asklepiades obwaltet, ist es aussichtslos, den Umfang seiner Ausgabe genau bestimmen zu wollen. Kaibel (*Herm. 15, 1880, S. 456*) nimmt an, daß er die große Sammlung Artemidors zugrunde gelegt habe, Bruno Albin Müller (*De Asclepiade Myrleano, Diss. Leipz. 1903, S. 24*) scheint an die älteste kleine Sammlung theokriteischer Hirtengedichte zu denken, deren Schlußstück in IX 28ff. vorliegt. Da man als sicher ansetzen darf, daß Asklepiades auf dem Wege über Theon in die Scholien gekommen ist (vgl. unten S. 81), so verliert die Annahme Kaibels alle Wahrscheinlichkeit; denn Theon würde sich schwerlich auf die Gedichte Theokrits beschränkt haben, wenn er einen Kommentar zu allen Bukolikern bereits vorgefunden hätte. Asklepiades wird also aus Artemidors großer Ausgabe eine Auswahl theokriteischer Gedichte getroffen und erklärt haben; daß sie sich gerade mit der vor Artemidor liegenden kleinen Sammlung, die durch IX 28ff. bewiesen wird, im Umfang gedeckt haben sollte, ist nicht anzunehmen.

d. Theon.

Es fällt auf, daß die erhaltenen Scholien keinen der beiden Kommentatoren erwähnen, die uns in der Nebenüberlieferung entgegengetreten sind, Theon und Amarantos. Die Frage, in welchem zeitlichen Verhältnis diese zu den drei anderen stehen, zerlegt sich von selbst in die beiden Unterfragen nach dem Verhältnis des Theon zu Asklepiades und des Amarantos zu der Gruppe

Munatios-Theaitetos. Über Theon erfahren wir aus dem Suidas-Artikel *Ἀπίων* trotz aller Unklarheiten im einzelnen[1]), daß er etwa ein Zeitgenosse des Didymos und des Dionysios von Halikarnaß gewesen ist. Ihn möglichst weit hinaufzurücken, werden wir durch Apollonios von Kition veranlaßt, der bereits um 60 v. Chr. von einem schweren, wohl zum Tode führenden Nerven-Shock berichtet, den Theons Vater Artemidoros durch die Begegnung mit einem Krokodil erlitten hatte (Wilamowitz *Herm. 35, 1900, S. 543 f.*). Diese Zeitbestimmung reicht jedoch nicht aus, um die Frage nach dem Verhältnis Theons zu Asklepiades zu beantworten; ein Umweg wird zum Ziele führen. Die Apollonios-Scholien, deren Kern durch die Subskription der Haupt-Hs auf Theon zurückgeführt wird, haben mit den Theokrit-Scholien keinen anderen Verfasser gemeinsam als eben diesen. Wenn sie also mehrfach die *Βιθυνιακά* des Myrleaners anführen (zu II 789. 722; I 623[2])), so ist in beiden Kommentaren Theon der Zitierende: Asklepiades gehört vor Theon.

Über die wenigen etymologischen Glossen, die für den Kommentar Theons ausdrücklich bezeugt sind oder sich ihm doch im Anschluß an die bezeugten mit Wahrscheinlichkeit zuweisen lassen, ist oben (S. 44—45) gehandelt worden. Erheblich mehr läßt sich wiedergewinnen, wenn wir die Theokrit-Scholien mit den anderen Sammlungen vergleichen, in denen theonisches Gut enthalten ist. Wir beschreiten damit einen Weg, den schon in der Analyse der Apollonios-Scholien Bethe (*Quaest. Diodoreae mythogr., Diss. Gött. 1887, S. 91 f.*) und Deicke, der Nikander-Scholien Wentzel

1) Die entscheidenden Worte lauten bei Suidas: (*Ἀπίων*) *Διδύμου τοῦ μεγάλου θρεπτός. ἐπαίδευσε δὲ ἐπὶ Τιβερίου Καίσαρος καὶ Κλαυδίου ἐν Ῥώμῃ. ἦν δὲ διάδοχος Θέωνος τοῦ γραμματικοῦ καὶ σύγχρονος Διονυσίου τοῦ Ἁλικαρνασσέως.* Daß sich der Synchronismus nicht auf Apion, sondern auf Theon beziehen soll, hat Hillscher (*Jahrb. f. class. Phil., Suppl.-Bd. 18, 1892, S. 368*) erkannt. Die Schwierigkeit ist aber erst dann ganz behoben, wenn man zwischen Theon und Apion einen Schulleiter ausgefallen sein läßt, also etwa schreibt: *ἦν δὲ διάδοχος* <. . . *ὃς ἦν διάδοχος*> *Θέωνος τοῦ γραμματικοῦ καὶ συγχρόνου Διονυσίου τοῦ Ἁλικαρνασσέως.* Maria Goetz, die zuletzt über die Lebensumstände Theons gehandelt hat (a. a. O. S. 6—10), ändert nichts am Wortlaut des Suidas-Artikels, ist aber infolgedessen genötigt, Theon etwa bis zum 90. Lebensjahre auf dem Lehrstuhl zu belassen.

2) Die strittigen Worte *ὅτι δὲ ἐνθάδε Θόας ἐσώθη, καὶ Κλέων ὁ Κουριεὺς ἱστορεῖ καὶ Ἀσκληπιάδης ὁ Μυρλεανὸς δεικνὺς ὅτι παρὰ Κλέωνος τὰ πάντα μετήνεγκεν Ἀπολλώνιος* verstehe ich weder von einem sonst nicht nachzuweisenden Kommentar noch von einer Monographie über die Quellen des Apollonios, sondern mit Lehrs (*Herodiani Scripta tria 1848, S. 435*) von den sonst zitierten *Βιθυνιακά*, die eben auch Geschichten aus dem benachbarten Thrakien enthielten.

(*Die Gött. Scholien zu Nikanders Alexipharmaka, Abh. d. Ges. d. Wiss. zu Gött. 38, 1892, Nr. 3, S. 11—16*) und der Lykophron-Scholien Scheer (*Lycophr. Alex. 2, 1908, S. LIV—LVIII*) mit Erfolg gegangen sind. Zur Vergleichung dürfen natürlich, wenn sie zum Ziele führen soll, nur diejenigen Scholien-Corpora herangezogen werden, die mit den Theokrit-Scholien in keinem anderen ihrer Urheber als in Theon zusammentreffen. Es sind das die Scholien zu Apollonios, Lykophron, Nikander und Kallimachos. Über die letzten beiden sind noch einige Worte der Rechtfertigung zu sagen. Als Nikander-Kommentator ist Theon nur für die Theriaka bezeugt (sch. Ther. 237; Steph. Byz. *Κορόπη*), aber Wentzel hat den engen Zusammenhang der Theriaka- mit den Alexipharmaka-Scholien und beider mit den Scholien zu Apollonios so überzeugend dargetan, daß die Beteiligung Theons auch an den Alexipharmaka-Scholien nicht in Zweifel gezogen werden kann. Schwieriger ist sein Verhältnis zu den Kallimachos-Scholien zu beurteilen, zumal es von diesen keine brauchbare Ausgabe gibt [1]). Der Name Theons wird nur in Verbindung mit einem Kommentar zu den Aitia überliefert (Et. Gen. *ἄστυρον* und *Βουκεραΐς*). Zu ihm gehören das Scholienfragment des Berliner Papyrus 11521 (2. Jahrh.), dessen Zusammentreffen in der Erklärung von *Κύτα* mit Stephanos und dem Apollonios-Scholiasten auf Theon führt, und die kleinen Stücke im Pap. 11629 derselben Sammlung, die sich, wie später zu zeigen sein wird, mit Nikander- und Theokrit-Scholien berühren. Der letztgenannte Papyrus stammt nach Wilamowitz (*Neues v. Kallim. II, Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. 1914, S. 222*) aus demselben, etwa dem 3. Jahrhundert angehörenden Buche wie ein Bruchstück der Hekale in Florenz (*Papiri greci e latini Nr. 133*) und die beiden als Pap. 13417 gezählten Blätter des Berliner Museums, denen wir Stücke der Arsinoë und der Pannychis mit Scholienresten verdanken. Es hat also nicht nur zu den Aitia, sondern auch zu den Liedern und der Hekale einen Kommentar gegeben, an dem Theon beteiligt war; daß das Florentiner Blättchen kein Scholion bewahrt hat, ist Zufall. Reste von Scholien zum Artemishymnus hat uns der Amherst-Papyrus 20 (*Amh. Pap. 2, 1901, S. 17—19*)

1) Eine solche müßte neben der dürftigen direkten die reiche indirekte Überlieferung, die vor allem bei Hesychios, bei Stephanos und in den etymologischen Lexicis vorliegt, heranziehen. Daß die Arbeit von Wilhelm Reinecke (*De scholiis Callimacheis, Diss. phil. Hal. 9, 1888, S. 1—65*) das Verhältnis der Scholien zu diesen Werken gerade auf den Kopf stellt, hat Wilamowitz (*Euripides' Herakles 1, S. 193, Anm. 145b*) schon 1889 ausgesprochen; die Papyrusfunde haben ihm Recht gegeben.

erhalten, der nach dem Urteil der Herausgeber in das 4. Jahrhundert gehört. Da diese Scholien trotz ihrer größeren Reichhaltigkeit mit denen des Archetypus unserer Hss verwandt sind, so dürfen wir auch die in den Hss überlieferten Scholien aus dem Altertum ableiten; daß für sie letztlich Theon verantwortlich zu machen ist, ergibt sich nicht nur aus den von Reinecke (a. a. O. S. 19—21) zusammengestellten, leicht zu vermehrenden Anklängen an gesicherte Theon-Scholien, sondern auch aus der durch die Sammlungen Reineckes (a. a. O. S. 40 f.) belegten Benutzung durch Stephanos von Byzanz, der als ein Hauptvermittler theonischen Gutes (auf dem Wege über Oros) zu gelten hat.

Die genannten Theon-Scholien sollen im nächsten Kapitel, das sich die Aufgabe stellt, die alten Theokrit-Scholien in sachlich bestimmte Gruppen zu zerlegen und dadurch, soweit möglich, auf ihre Quellen zurückzuführen, fortlaufend herangezogen werden. Abschließende Ergebnisse können wir freilich auch dann nicht erwarten; denn um Theon, seine Quellen und seine Arbeitsweise wirklich zu erfassen, dürfte man seinen Standpunkt nicht in einem einzelnen Scholien-Corpus nehmen, sondern müßte die Scholien aller hellenistischen Dichter, an denen er beteiligt ist, gleichmäßig im Hinblick auf ihn analysieren. Zu dieser — unzweifelhaft lohnenden — Arbeit wird die Zeit aber erst gekommen sein, wenn einmal alle diese Scholien kritisch gesichtet vorliegen werden.

e: Amarantos.

Für die Beurteilung des Verhältnisses, in dem der durch das Etymologikon bezeugte Kommentator Amarantos zu Munatios (und Theaitetos) steht, haben wir kein anderes Material als die oben (S. 45 und 75) angezogenen Stellen aus Galenos und Philostratos. Sie ergeben für unseren Zweck genug: der zeitliche Abstand zwischen Munatios und Amarantos entspricht etwa dem zwischen Herodes Attikos und Galenos, nur daß jeder um einiges älter war als sein berühmterer Freund und Zeuge. Amarantos tritt damit ebenso an das Ende der zweiten Kommentatoren-Gruppe wie Theon an dem der ersten steht. Es ist gewiß kein Zufall, daß gerade die Kommentare dieser beiden noch nach Jahrhunderten gelesen wurden, als die der anderen längst der Vergessenheit anheimgefallen waren. Wie Theon, unmittelbar auf Asklepiades folgend, dessen Kommentar in den seinigen übernahm und damit ersetzte und verdrängte, so tat auch Amarantos zwei Jahrhunderte später mit seinen unmittelbaren Vorgängern. Auffallend könnte nur erscheinen, daß sich der Kommentar Theons noch bis in das 5. Jahrhundert

hinein erhielt, obgleich doch auch er durch Vermittlung des Theaitetos in den des Amarantos übergegangen war. Die Erklärung liegt nicht nur in dem berühmteren Namen seines Verfassers, sondern mehr noch in der langen Pause, die zwischen ihm und Munatios lag und seinem Werk eine so weite Verbreitung ermöglichte, daß es durch die neuen Kommentare nicht ohne weiteres aus dem Felde geschlagen werden konnte.

Amarantos ist der jüngste der aus dem Altertum bekannten Erklärer Theokrits. Daß er tatsächlich ohne weitere Nachfolge geblieben ist, ergibt sich, wie schon Wilamowitz (*Textgesch. S. 108*) bemerkt hat, aus dem gänzlichen Fehlen späterer Grammatiker-Zitate in den erhaltenen Scholien; wenn man von Munatios und Theaitetos absieht, bezeichnet etwa Ptolemaios der Sohn des Aristonikos die untere Zeitgrenze für die erwähnten Schriftsteller. Über den mutmaßlichen Umfang der Ausgaben des Amarantos und Theon werden wir erst nach einer sachlichen Analyse der überlieferten Scholienmassen urteilen können. Dann soll auch versucht werden, die Schicksale, die dem Kommentar des Amarantos von seiner ersten Niederschrift bis zum Archetypus unserer Hss widerfahren sein mögen, mit wenigen Strichen zu zeichnen.

2. Analytische Untersuchungen.

a. Paraphrase.

Alle antike Interpretation hat zwei Grundelemente: Paraphrase und Einzelerklärung. Daß von ihrer Scheidung auch die Analyse der Theokrit-Scholien ausgehen muß, ist von Karl Buck, dem einzigen, der bisher eine solche versucht hat (*De scholiis Theocriteis vetustioribus quaest. sel., Diss. Straßb. 1886*, wiederholt in *Diss. phil. Argent. 11, 1894, S. 333—402*), richtig erkannt worden. Es verdient zunächst betont zu werden, daß in der Art der Überlieferung kein grundsätzlicher Unterschied zwischen paraphrastischen und glossematischen Scholien vorliegt. Ein großer Teil der Paraphrasen kehrt in zwei oder drei Überlieferungszweigen wieder, und zwar an derselben Stelle des Scholien-Corpus; also zeigte schon der Archetypus unserer Hss eine der heutigen ähnliche Mischung von paraphrastischen und anderen Scholien. Dabei verschlägt es nichts, ob die Parallel-Redaktionen, wie in den meisten Fällen, eng zusammenstimmen, oder ob die vatikanisch-laurentianische, wie es ja auch in den Einzelerklärungen so häufig zu beobachten ist, eine freie Umgestaltung der älteren bietet (z. B. X 36a ∾ b, XI 38/39a ∾ b, XII 10/11a ∾ b, XIII 62/65a ∾ b, II

20a ∾ b). Neben dem Unterschied der Redaktionen fällt noch ein Zweites auf: dieselbe Paraphrase erscheint gelegentlich sowohl in ausführlicher wie in gekürzter Form, und zwar ist die ausführliche Fassung bald in der vatikanisch-laurentianischen Rezension zu finden (z. B. XIV 46 b ∾ a), bald in der ambrosianischen (z. B. VIII 67/68 a ∾ c). Da die Paraphrasen kürzerer Fassung nicht selten wie in letztgenanntem Beispiel bei einem Teile der Zeugen inter lineas stehen, haben wir in ihnen durchweg Interlinearglossen zu sehen, die bisweilen, durch Zufall an den Scholienrand geraten, von dem folgenden Abschreiber mit Lemma versehen und in das Corpus eingereiht sind. Als solche Kurzformen sind auch die zahlreichen Stücke aufzufassen, die in K innerhalb des Corpus, in der vatikanischen Gruppe zwischen den Textzeilen überliefert sind und denen keine ausführliche Fassung mehr zur Seite steht (z. B. III 29 f, IV 13. 48 b, V 136/37 a, VI 25 a. 35); sie haben im Archetypus ihren Platz inter lineas gehabt. Von diesen Pseudo-Scholien können natürlich die Paraphrasen-Stücke unmöglich getrennt werden, die noch heute in Hss verschiedener Überlieferung übereinstimmend als Glossen erscheinen (z. B. IV 61 b). Schwerer ist darüber zu urteilen, wieweit diejenigen — kurzen oder langen — Paraphrasen auf den Archetypus zurückgehen, die überhaupt nur in einem einzelnen Zweige der Überlieferung erhalten sind. Hier kommt besonders K in Betracht, der in manchen Gedichten, und zwar gerade solchen, die reich an paraphrastischen Scholien sind (VIII, X, XI, XIII), deren überwiegende Menge allein bezeugt. Daß diese Paraphrasen trotzdem schon für den Archetypus anzusetzen sind, geht nicht nur aus ihrer Gleichartigkeit mit allgemein bezeugten hervor, sondern auch aus dem gelegentlichen Hinzutreten einzelner Hss der vatikanischen Gruppe: G in IV 50/51 a, V 21/22 h. 41 a. 120 a b. 123/24 b. 127 b, VI 9/12 h. 13/14 a. 20/24 i, GU in VI 17 a. 18/19 a—c. 20/24 a. 29/30 a. Also war auch die vatikanische Stamm-Hs reicher an Paraphrasen als ihre Abkömmlinge im allgemeinen vermuten lassen. Doch darf nicht übersehen werden, daß die vatikanische Gruppe nicht selten zu denselben Textworten neben den Paraphrasen des Archetypus auch noch ihr eigentümliche bietet, die zu jenen sogar in Widerspruch treten können (z. B. XIV 2 b c neben a, 9 b neben a, 22/23 e neben c). Diese jungen Paraphrasen werden im Folgenden, soweit sie mit einiger Sicherheit ausgeschieden werden können, unberücksichtigt bleiben. Daß die Paraphrase ehemals noch bedeutend umfänglicher war als sie heute auch in ihrem Hauptvermittler K erscheint, kann aus der großen Ungleichmäßigkeit erschlossen werden, mit der ihre

Bruchstücke über die einzelnen Gedichte verteilt sind. Die an der Spitze der kommentierten Ausgabe stehenden großen Gedichte Thyrsis und Thalysia, die von einer dichten Masse von Einzelerklärungen umgeben sind, haben die wenigsten Paraphrasen aufzuweisen, zu anderen Gedichten nehmen beide Arten der Erklärung etwa den gleichen Umfang ein, zu einigen (z. B. XIV) überwiegt die Paraphrase, zu XXIX sind überhaupt nur umschreibende Scholien erhalten. Diese Ungleichmäßigkeit kann nicht ursprünglich sein, wiewohl sie schon dem Archetypus der erhaltenen Hss eigentümlich war, vielmehr scheint im Verlaufe der Überlieferung eine alle Gedichte gleichermaßen begleitende Paraphrase umsomehr verdrängt worden zu sein, je mehr Raum die hinzutretenden Einzelerklärungen für sich beanspruchten. Wir werden also mit Buck (S. 344 f.) dahin geführt, eine vollständige, durchlaufende Paraphrase der theokriteischen Gedichte als letzte Quelle der Scholien paraphrastischer Art anzusetzen.

Wenn wir ein Urteil über das Alter dieser Paraphrase gewinnen wollen, so helfen uns die Formeln, mit denen die erhaltenen paraphrastischen Stücke eingeleitet werden, nur wenig. Man darf nicht vergessen, daß das mehr als hundert Mal angewandte eingeschobene *φησί*, das nach Buck (S. 362) geradezu ein Kennzeichen der alten Paraphrase sein soll, nicht dieser selbst angehört, sondern dem sie ausschreibenden Scholiasten, der in ebensovielen Fällen auf jede Einführung verzichtet hat. Daß die Scholiasten und Abschreiber im Setzen, Vertauschen und Weglassen der *ἤγουν*, *ἤτοι*, *οἷον*, *τουτέστι*, *ἀντὶ τοῦ* und *καί* explicativum nicht minder willkürlich verfahren, beweisen die Abweichungen der erhaltenen Hss von einander, die ich im Apparat geflissentlich übergangen habe. Etwas mehr besagen die Wendungen *ὁ νοῦς* und *τὸ ἑξῆς*. *Ὁ νοῦς* leitet in der Regel solche Stellen ein, die nicht eine bloße Umschreibung des Textes, sondern eine freier gestaltete Erklärung geben: I 19/20 c, VII 5/9 b. 45/46 c[1]). 122/24 c, VI 17 a, X 17 a. 36 a, XII 12/16 b. 27/33 d. 35/37 a, XIV 3/4 d; anderwärts ist aber der Sinn des Wortes schon so weit abgeschwächt, daß es der einfachen Paraphrase als Einführung dient: VI 20/24 i, XI 38/39 a. 54/56, XII 10/11 a (hier hat die vatikanische Parallele b *φησί*). *Τὸ ἑξῆς* bedeutet die Reihenfolge[2]). Es ist also, streng genommen,

---

1) Die Stelle ist zu schreiben: *μισῶ καὶ τέκτονα, ὃς ἐρευνᾷ δόμον τελέσαι μέγεθος ἔχοντα τῆς τοῦ <Ὠρομέδοντος> ὄρους κορυφῆς.* Der Name kann nicht entbehrt werden.

2) Es wird von *τὰ ἑξῆς* „das Folgende" streng unterschieden. Lehrreich ist dafür VII 115/18 d: *τὸ ἑξῆς· ὑμεῖς, ὦ μήλοισιν ἐρευθομένοις ὅμοιοι Ἔρωτες,*

nur da am Platze, wo eine ungewöhnliche dichterische Folge der Worte durch Umsetzung in die normale erklärt werden soll, wie I 1d. 82/85c, VII 115/18d, III 21, XXVIII; doch begegnet es ebensooft vor Paraphrasen, die einer solchen Begründung entbehren: VII 3d, IX 1/2b, X 1/3c, XII 35/37b, II 165/66a. Gleichbedeutend mit dem ersten τὸ ἑξῆς erscheint einmal σύνταξις (VIII 88/89a), einmal συντάσσεται (XII 1a). Wenn Lehrs im Recht ist (*Die Pindarscholien 1873, S. 39—45*), darf man daraus, daß dieses Wort so selten und nur im ursprünglichen Sinne Verwendung findet, auf ein gewisses Alter der Paraphrase schließen (vgl. auch Buck S. 365). Alles in allem stimmen die wichtigsten Einleitungsformeln in Gebrauch und Form mit denen überein, die sich in den Apollonios-Scholien finden und dort auch Deicke (a. a. O. S. 41 f.) bestimmt haben, die Paraphrase verhältnismäßig weit hinaufzurücken.

Eine genauere Zeitbestimmung wird uns der Inhalt des paraphrastischen Kommentars ermöglichen. Zu seiner Charakterisierung ist zunächst festzustellen, daß die Umschreibung des Textes nicht selten in eine bloße Inhaltsangabe übergeht. So werden z. B. im Scholion II 124/28 die Verse 124a, 126 und die Parenthese 124b—125 (beginnend mit τάδ' ἧς φίλα) wörtlich wiedergegeben, während sich die minder schwierigen Verse 127—128 mit der knappen Zusammenfassung εἰ δὲ ἀπώσασθε, τότε ἂν τὴν βίαν προσῆγον begnügen müssen. Das berechtigt uns, auch die oben angeführten Scholien, die nur den Sinn oder die Konstruktion einer Stelle angeben wollen, der Paraphrase zuzurechnen. Der Kreis der syntaktisch-paraphrastischen Scholien reicht aber weiter als die Formeln τὸ ἑξῆς und σύνταξις, er umfaßt auch Stücke wie I 105/06a (λείπει τὸ καταισχῦναι, ἵν' ᾖ τὸ ὅλον· ὅπου ὁ βουκόλος τὴν Κύπριν καταισχῦναι λέγεται), VII 133/34a, IV 38/39c, VI 25a. 29/30b, VIII 26b, XIV 8, VIII 88/89a (ἀναστροφή). 90/91a (ἀντιστροφή in demselben Sinne). Weiter gehören notwendig zu einer Paraphrase Angaben darüber, welche Person die wiedergegebenen Worte spricht und wem sie gelten. Solche Personenfragen sind denn auch in zahlreichen Fällen in enger Verbindung mit Paraphrasen-Stücken überliefert; vgl. VII 96/97c. 122/24a, IV 38/39d. 50/51a, V 121a, VI 20/24a, VIII 45/48. 51/52a, IX 1/2b. 28/30a u. ö., besonders in dem dramatisch bewegten XV. Gedicht. Von diesen Personalangaben

Τετίδος καὶ Βυβλίδος νᾶμα λιπόντες καὶ τὰ ἑξῆς, ἐρασθῆναι ποιήσατε τὸν Φιλῖνον. Deshalb ist der Änderung Meinekes in Hyp. Ib (διὰ τῶν ἑξῆς für διὰ τοῦ ἑξῆς) unbedingt beizupflichten.

können aber die anderen unmöglich getrennt werden, deren Zusammenhang mit der Paraphrase jetzt nicht mehr erkennbar ist, wie VII 115/18a. 148a, X 41/42a. 44ab, XI 80a (in der vatikanischen Parallele b mit Paraphrase), XV 1b. 40a. 52. 67. Mit ihnen stehen wiederum allgemeine Erklärungen der Situation, wie sie V 80/81, II 66/68a, XV 51 u. ö. in Verbindung mit einer Paraphrase, anderwärts isoliert auftreten, auf derselben Stufe. Wo dem Paraphrasten verschiedene Auslegungen möglich erscheinen, teilt er sie neben einander mit: VII 125a, III 27b, V 21/22h, VI 9/12h, VIII 10a, IX 28/30a, X 41/42a, XIV 2a, XVI 71/72b. Zur Vorsicht in der Beurteilung dieser Stellen mahnen jedoch Scholien wie X 15/16a und 56/58a, welche die zweite Auslegung ausdrücklich anderen Erklärern (τινές) zuweisen. Dagegen sind dem Urheber der Paraphrase die in sie verflochtenen Bemerkungen über Metaphern, Hyperbeln und andere Redefiguren (z. B. III 12a. 30, V 116/17b, IV 38/39d) sowie die Urteile ästhetisch-kritischer Art (z. B. V 41a, VII 19/20, XI 80a) sicher zu belassen.

Während uns die bisher erwähnten Stellen keinen Anhalt für die Ermittlung des Paraphrasten boten, tritt uns seine Persönlichkeit in den nun zu behandelnden mit ziemlicher Deutlichkeit entgegen. Im Scholion IV 38/39d ist die Paraphrase φησὶ δὲ ὑπερβολικῶς· ὅσον αἶγες φίλαι μοι, τοσοῦτον καὶ σὺ οὖσα προσφιλὴς ἀπέσβης ἤγουν ἀπέθανες eingeschlossen von einer Polemik gegen denjenigen Erklärer, der den Battos des Idylls mit Theokrit gleichsetzen wollte, d. i., wie wir oben sahen, Munatios. Theaitetos, in dem wir den Gegner des Munatios erkannt zu haben glauben, hat also dieses Stück Paraphrase entweder selbst verfaßt oder — was sich mit seiner Polemik durchaus vertragen würde — dem Munatios entlehnt. Ähnlich liegen die Dinge im Scholion IV 7a, wo wir aus anderen Gründen Munatios für die oxytonische Lesung ἐλαιόν verantwortlich machen werden. Hier verteidigt Theaitetos die vulgäre Lesung ἔλαιον und erklärt den Sinn der Stelle durch eine Umschreibung — entweder erstmalig oder im Gegensatz zu einer von Munatios gegebenen Paraphrase. Lassen diese Stellen uns die Wahl zwischen Munatios und Theaitetos als ersten Urhebern der Paraphrase, so neigt sich die Entscheidung zugunsten des Munatios, wenn wir in Erwägung ziehen, daß ihn nach den namentlichen Zitaten die Feststellung der redenden und erwähnten Personen besonders beschäftigt hat und daß gerade diese Fragen mit der Paraphrase unlöslich verbunden sind. Da sie vorwiegend in den Hypothesen erörtert werden, müssen wir also das Verhältnis des Munatios zu diesen untersuchen. Die Theokrit-

Hypothesen, die in ihrer ganzen Struktur denen des Aristophanes von Byzanz zu den Tragikern und Komikern nachgebildet sind (vgl. Georg Raddatz *Realenc. d. class. Alt.² 17, 1914, Sp. 421 f.*), behandeln, wenn auch zu keinem Idyll vollständig, folgende Hauptpunkte: 1) *Ἐπιγραφή* (VII, III, IV, V, XII, XIII, XV, XVI, XVIII); 2) *Πρόσωπα*: Angabe der redenden und angeredeten Personen, mit besonderer Rücksicht auf die Beteiligung des *ποιητικὸν πρόσωπον* (I, III, IV, V, VI, VIII, IX, XI, XII, XIII, XV, XVII, XVI, XXVIII); 3) Ort der Handlung (VII, III, IV, V, VI, VIII, IX, X: *ἄδηλον, ἐν ᾧ χωρίῳ διάκειται τὰ πράγματα*, XIV, XV); 4) Inhalt (I, VII, III, IV, V, VI, VIII, IX, X, XI, XII, XIII, II, XIV, XV, XXVIII, XXIX); 5) frühere Behandlungen des Stoffes (VI, VIII, IX, XI[1]), II, XV, XVIII); 6) Beziehung auf das Leben des Dichters (VII, XV); 7) Dialekt (*Ἰάδι* XII, *Αἰολίδι* XXVIII, *Δωρίδι* in der Überschrift mancher Hss zu VII, III, V, VI, XIII, II, XVI, *Παιδικὰ Αἰολικά* als Hauptüberschrift zu XXIX ⟨und XXX⟩); 8) Metrum (XXVIII, XXIX); 9) als Überleitung zum Anfang des Textes Angabe des *Προλέγων* oder *Λέγων* (VII, III, XIV, IX hinter der Überschrift in EA). Nach der erhaltenen Polemik hat sich Munatios nicht nur mit der Bestimmung der redenden und angeredeten oder gefeierten Personen befaßt (III a, IV c d bzw. XVII a)[2]), sondern auch den Inhalt der Gedichte erzählt (VII a), d. h. Hypothesen geschrieben. Die Bezugnahme auf seine Deutung des *Σιμιχίδας* in Prol. A a läßt vermuten, daß er außerdem seiner Ausgabe mindestens auch ein *Γένος* des Dichters vorangeschickt hatte. Wir müssen also fragen, ob sein Einfluß auf die Prolegomena und Hypothesen, deren vorliegende Redaktion frühestens von Theaitetos herrühren kann, über die erwähnten Stücke hinausreicht. Für die Prolegomena finde ich keinerlei Anlaß, diese Frage zu bejahen, vielmehr weisen die Benutzung der Abschnitte B, C a und D durch die Römer sowie die gute Gelehrsamkeit in F a und A b (hier in direktem Widerspruch zu Munatios in XVII a) auf Theon; nur E a ist offenbar ein jüngeres Stück. In den Hypothesen mögen die Konzeptionen des Munatios außer zu den Punkten 2 und 4 gelegentlich auch zu 1, 3 und 6—9 nachwirken, aber das gelehrte Material zu 5 wird gewiß auch hier ausschließlich Theon ver-

---

1) Die jetzt in sch. XI 1/3 b stehenden Zitate aus Philoxenos und Kallimachos gehörten ursprünglich zur Hypothesis. Die ambrosianische Parallele 1/3 a hat sie daher auch nicht, sondern beschränkt sich auf die Paraphrase.

2) Auch den kindlichen Versuch, den Namen des *αἰπόλος* im I. Idyll zu ermitteln (I d), wird man gern auf ihn zurückführen.

dankt[1]). Das Eigentum des Munatios heute noch ausscheiden zu wollen, wäre ein vergebliches Unterfangen, da auch die Hypothesen, die wir für den Kommentar Theons anzunehmen haben, ohne Personen- und Inhaltsangaben, wenn auch in knappester Form, nicht gedacht werden können.

Außer den notwendig mit der Paraphrase verbundenen Angaben enthalten ihre Bruchstücke in der Überlieferung noch eine Fülle weiter reichender Wort- und Sacherklärungen, deren ursprüngliche Zugehörigkeit in Frage steht. Daß Munatios sich nicht auf die Text-Umschreibung beschränkt hat, lehren die früher angeführten namentlichen Zitate, die Prosodisches, Etymologisches und Sachliches betreffen. Andrerseits sprengen die längeren *ἱστορίαι* in XV 64 und XIII 48 unbedingt den Rahmen einer Paraphrase, und die historische Notiz über den Vater des Philadelphos in XV 47 widerspricht der bezeugten Auffassung des Munatios in XVII a. Eine durchgängige Scheidung der von vornherein zur Paraphrase gehörigen Erklärungen von denen, die erst *Theaitetos* oder Amarantos mit ihr in Verbindung gebracht haben, ist jedoch mangels klarer Kriterien unmöglich.

b. Einzel-Scholien.

1) Mythologie.

Als wir oben das Verhältnis der Vergilscholien zu den mit ihnen verwandten Theokritscholien festzustellen versuchten, haben wir schon (S. 61—63) die aus Apollodors Schrift *Περὶ θεῶν* geschöpfte Pan-Genealogie (I 3/4 c—f. 123 b, VII 109/110 b, Syr. 1/2 a) besprochen[2]). Apollodor entnimmt nach den Theokritscholien

1) Wenn Theon die Quellenfrage in den Hypothesen behandelt hat, gehören ihm auch Scholien wie VII 78/79 a. 83, IV 34/36 a, VIII 53/56 d, XIII 75 a b, die das Verhältnis Theokrits zu Früheren in Bezug auf stoffliche Einzelheiten feststellen.

2) Die Nymphe, von der Pan nach Ariaithos abstammen soll, heißt nicht *Οἰνόη* (sch. Eur. Rhes. 36, sch. Theocr. Fist. 1/2 a, sch. Bern. Verg. Georg. I 17), sondern, wie Hiller von Gaertringen (*Inscriptiones Arcadiae, IG V 2, 1913, S. XV 82*) aus Paus. VIII 30, 3 richtig erschlossen hat, *Σινόη*. Der früher bei Pausanias beanstandete Name ist jetzt durch den *Πὰν Σινόεις* der Inschrift vom Kotilion bei Phigaleia (Inscr. Arc. 429) gegen jeden Angriff gesichert; Georg Wentzel (Philol. 50, 1891, S. 385—88) hatte den *Σινόεις* bereits mit der Quelle *Ἄρνη* bei Mantineia (Paus. VIII 8, 2) in Verbindung gebracht, die früher den Namen *Σινόεσσα* geführt haben soll (sch. Lycophr. 214, 8 Scheer). In den Theokritscholien I 3/4 c. 123 b dürfte *Οἰνηΐς* in *Σινοΐς* zu ändern sein. Die Verderbnis ist vermutlich von einer Stelle ausgegangen und beweist an ihrem Teile die enge Verwandtschaft der ganzen Zeugengruppe. Auch in der sonst völlig unbezeugten

und ihren Parallelen die verschiedenen Versionen der Sage den Dichtern Epimenides, Pindar, Aischylos und Euphorion, dem Geographen Mnaseas, dem Historiker Duris, den arkadischen Lokalschriftstellern Aristippos und Ariaithos, dem Mythographen Didymarchos und dem sonst unbekannten Theoxenos [1]). Aus Mnaseas stammt auch sch. I 64c, das von Pans Sohne *Βουκολίων* handelt; nach Pindar und Philostephanos (in den *Ὑπομνήματα*) wird sch. V 14/16b die Bedeutung des Beinamens *ἄκτιος* bestimmt; der Beiname *Ὡρομέδων* (sch. VII 45/46a—c), erklärt nach Dionysios (vermutlich dem Kyklographen), wechselt mit *Εὐρυμέδων*, dessen Bedeutung aus der von den Homer-Scholiasten zu Ξ 295 nach Euphorion erzählten Geschichte erhellt; Kallimachos zeugt sch. VII 103a für die päderastische Natur des Gottes; als Jagdgott der Arkader kennt ihn sch. VII 106/108a, schwerlich ohne Beziehung zu den *Ἀρκαδικά* des Aristippos oder Ariaithos (vgl. Apollod. fgm. 38 und Müllers Bemerkung dazu). Die Mehrheit von Panen wird sch. IV 62/63de durch Zitate aus Aischylos, Sophokles und Kallimachos belegt, für die mit ihnen verbundenen *Σάτυροι* wird zugleich eine etymologische Erklärung gegeben; daß Apollodor sich mit den *Πᾶνες*, *Σάτυροι*, *Σειληνοί*, *Τίτυροι* (über diese vgl. sch. Theocr. III 2a) und anderen *πρόπολοι τῶν θεῶν* beschäftigt hat, beweist der aus seinem Kommentar zum Schiffskatalog stammende Exkurs über die Kureten im X. Buche Strabos (p. 470. 466. 468). Wir sind also berechtigt, nicht nur die Stellensammlungen zur Genealogie, sondern die gesamte Pan-Mythologie der Theokritscholien aus Apollodors Werk abzuleiten. Daß Theon der Vermittler Apollodors ist, zeigt das Lykophron-Scholion S. 245, 18 Scheer. Aus derselben Quelle und durch denselben Vermittler ist auch die Genealogie

---

Nymphe *Ὀρσινόη*, die nach „einigen" beim Rhesos-Scholiasten Pans Mutter sein soll, verbirgt sich wohl dieselbe *Σινόη*; der Unterschied zwischen den Genealogieen der *ἔνιοι* und des Ariaithos liegt dann nur im Vatersnamen: hier Aither, dort Hermes.

1) Mit dem fragwürdigen Theoxenos Lukians, der Scyth. 8 für das attische Bürgerrecht des Anacharsis zeugen soll, hat er natürlich nichts zu schaffen. Ich bin geneigt, den Namen in *Φιλόξενος* zu ändern, was ohne paläographische Schwierigkeit geschehen kann, da sowohl *θεός* als *φίλος* mit ihren Ableitungen nicht selten gekürzt geschrieben werden. Der Kyklops des Philoxenos ist dem Scholiasten bekannt (Hyp. VIf, sch. XI 1/3b), und daß Philoxenos auch die Pan-Mythen behandelt hat, darf man aus Polyb. IV 20 schließen, wo erzählt wird, daß gerade die Arkader noch in später Zeit neben den volkstümlichen Weisen auf einheimische Götter und Heroen die *νόμοι* des Philoxenos und Timotheos vorgetragen haben. Vielleicht war Philoxenos derjenige, der Pan zum Sohne des Uranos und der Gaia machte (sch. I 123b).

des Eros in die Theokritscholien (XIII 1/2 c) gekommen, wie wir früher gesehen haben (S. 63 f.). Als Gewährsmänner Apollodors haben wir aus dieser Stelle und ihrer Parallele in den Apollonios-Scholien (III 26) kennen gelernt: Hesiod, Simonides, Alkaios, Sappho, Ibykos, Orpheus, dazu von Prosaikern Akusilaos, dessen *Γενεαλογίαι* in den Apollonios-Scholien häufiger herangezogen werden. Durch ein ausdrückliches Zitat werden für Apollodors Hauptschrift die Scholien II 35/36 a und b sichergestellt, die von der Geschichte der Hekate, den Orten ihrer Verehrung und der Verwendung des Schallbeckens als Abwehrmittel handeln. Durch ein Aischylos-Zitat wird ihre Aufstellung vor der Tür des Palastes belegt, die Geschichte ist nach einer zuerst von Leopold Cohn (*Bresl. philol. Abh. II 2, 1887, S. 71*) ausgesprochenen Vermutung einem Mimus Sophrons entnommen. Mit Hekates Verehrung am Dreiweg mag ursprünglich auch die Bemerkung des Scholiasten von der Vollkommenheit der Dreizahl (sch. II 43 a) in Verbindung gestanden haben (vgl. Crusius *Ad Plutarchi de prov. Alex. lib. comm., Verz. d. phil. Dokt. d. J. 1894/95, Tüb. 1895, S. 22*). Abweichend, aber ausdrücklich nach Sophron wird die Geschichte der Hekate in den Scholien II 11/12 a und b erzählt, die Hefermehl (*Studia in Apollodori περὶ θεῶν fgm. Genev., Diss. Berlin 1905, S. 27, Anm. 5*) nach Wilamowitz' Vorgang (*Herm. 34, 1899, S. 206*) mit Recht für Apollodor in Anspruch genommen hat. Für das der Hekate dargebrachte Hundeopfer beruft sich der Theokrit-Scholiast (II 11/12 d) auf eine Stelle aus den *Δαιταλῆς* des Aristophanes, aber das alte Lykophron-Scholion S. 45, 25 Scheer führt auch dafür Sophron als Zeugen an; von einem anderen absonderlichen Opfer an Hekate weiß Apollodor in Fgm. 16 Müller zu berichten. Aus Apollodor hat nach Wilamowitz (a. a. O.) und Malten (*Herm. 45, 1910, S. 550, Anm. 1*) der Scholiast auch das wörtliche Kallimachos-Zitat geschöpft, das nur im Scholion II 11/12 c erhalten ist. Die Reihe von Epiklesen, die den Schluß dieses Scholions bildet, gehört nicht mehr Kallimachos, wohl aber Apollodor an. Die darin ausgesprochene Gleichsetzung der Hekate mit Artemis wird nicht nur im Theokrit-Scholion II 33/34 f, sondern auch im Lykophron-Scholion S. 341, 15 Scheer wiederholt; dieses zitiert dazu V. 259 des kallimacheischen Artemis-Hymnus. Die beiden Stellen der Lykophron-Scholien zeugen zugleich für Theon. Wenn Apollodor die Beinamen der Hekate besprochen hat, so wird man ein Gleiches auch für die Beinamen der Artemis annehmen dürfen; von der *ταυροπόλος* handelt Fgm. 40 Müller. Es liegt also nahe, auch Abschnitt B der Prolegomena, der ja, sobald man die lose Beziehung

zur Erfindung der Bukolik abstreift, lediglich aus einer Erklärung der Kulte und Namen der *Ἄρτεμις Καρυᾶτις*, *Φακελῖτις* und *Λυαία* besteht, aus Apollodors Schrift von den Göttern abzuleiten; daß er dann durch Theon in die Scholien gekommen ist, bedarf schon keines Beweises mehr, nachdem dieser in mehreren Fällen als Apollodors Vermittler einwandfrei festgestellt worden ist. Neben Hekate erscheint in den Pharmakeutrien Selene als wirksame Schützerin der Liebe und des Liebeszaubers. Diese Eigenschaft wird ihr in den Scholien II 15/16 a und 10 b c auf Grund von Pindar, Euripides, Menander und einigen Ungenannten zugesprochen. Unter den mancherlei Ursachen, die sie für dieses Amt besonders befähigen, wird auch ihre eigene Liebe zu Endymion genannt. Ausführlich wird die Endymion-Sage in den Scholien III 49/51 a—c erzählt, die aus den Scholien zu Apollonios IV 57 zu ergänzen und zu berichtigen sind. Daß Theon diese Scholien beigeschrieben hat, ist schon von Bethe (a. d. S. 81 a. O. S. 92) bemerkt worden. Seine Quelle dürfte auch hier Apollodor sein, den wir in der Anhäufung von Sagen-Varianten, als deren Abschluß die eigene allegorische Ausdeutung erscheint, unschwer wiedererkennen. Von den zahlreichen Gewährsmännern, deren Namen im Apollonios-Scholion erhalten blieben, sind uns Hesiod, Sappho, Epimenides, Ibykos und Akusilaos bereits früher bei Apollodor begegnet, während Peisandros, Pherekydes, der Epiker Theopomp und Nikander neu hinzutreten. Wie Hera durch Zeus, der sich ihr in Kuckucks-Gestalt näherte, zur *τελεία* ward, erzählt der Scholiast zu XV 64 nach des Aristokles Schrift über die Heiligtümer Hermiones. Pausanias (II 36, 1. 2) berichtet dasselbe, um die auch vom Scholiasten erwähnte Umnennung des Berges *Θόρναξ* in *Κοκκύγιον* zu erklären. Daß Apollodor antiquarisch-periegetische Lokalquellen benutzt, haben wir bei Behandlung der Pan-Mythologie gesehen; Pausanias schöpft aus einem mythologischen Handbuch, über dessen Verhältnis zu Apollodor später zu reden ist.

Der Beiname *Κάρνειος*, den Apollo führt, wird in den Scholien V 83 a—d auf mehrfache Weise erklärt, und zwar in Anlehnung an Praxilla, Alkman, Demetrios von Skepsis und Theopomp. Wentzel (*Ἐπικλήσεις θεῶν, Diss. Gött. 1889, VII S. 27 f. 36 ff.*) hat darzutun versucht, daß es sich hier um ein Stück der anonymen Sylloge von Götterbeinamen handle, die von Diogenian, Athenaios (d. i. Pamphilos), Pausanias und anderen benutzt wird, und daß Theon derjenige sei, der sie an dieser Stelle wie in den Scholien zu Pindar und Lykophron ausgeschrieben habe. Mir scheint die Annahme näher zu liegen, daß Theon auch dieses Stück Apollodor

verdankt, dessen Vorliebe für Beinamen wir schon wiederholt kennen gelernt haben und der in seiner Schrift über den Schiffskatalog nach Strabos Zeugnis (VIII 339) keinen Autor stärker herangezogen hat als Demetrios von Skepsis. Die von Wentzel erschlossene *Συλλογὴ ἐπικλήσεων*, die ich geneigt bin, der in den Apollonios-Scholien (zu I 966) erwähnten des Koers Sokrates gleichzusetzen, ist unter die Quellen Apollodors einzureihen [1]. Daß das Priapos-Scholion I 21/22a aus Apollodor geflossen sei, hat Bruno Schmidt (*De Cornuti Theologiae graecae comp. cap. duo, Diss. phil. Hal. 21, 1, 1912, S. 79*) aus der Ähnlichkeit mit Kornutos 27 geschlossen; die Mehrheit der Versionen (zu denen sch. I 81a noch eine neue bringt) und die — von Apollodor eifrig gepflegte — etymologische Erklärung des Namens sprechen für seine Annahme.

Von der die Verehrung der Herakliden genießenden Kotyto berichtet der Theokrit-Scholiast (VI 40a—c) übereinstimmend mit dem Pindar-Scholiasten (Ol. XIII 56b). Wie man daraus mit Vorsicht auf Theon schließen darf, so aus der Namens-Etymologie auf Apollodor. Die Verehrung der Chariten in Orchomenos (sch. XVI 104/105a) kennen wir sonst hauptsächlich aus dem IX. Buche Strabos (p. 414), aus Pausanias (IX 35, 1) und den Pindar-Scholien (inscr. c Ol. XIV). Die Strabo-Stelle, die zugleich eine Parallele zu der Erzählung von Erginos (sch. XVI 104/105b) bietet, führt auf die Hauptquelle der Bücher VIII—X, Apollodors Kommentar zum homerischen Schiffskatalog (vgl. B. Niese *Rhein. Mus. N. F. 32, 1877, S. 279—81* und Ed. Schwartz *Realenc. d. class. Alt.² I 1894, Sp. 2867*); Apollodor hat aber auch in seinem Werk über die Götter von den Chariten gehandelt (fgm. 3 Müller). Den Exkurs des Pausanias über die Chariten hat Kalkmann (*Paus. der Perieget 1886, S. 201ff.*) auf das von diesem durchgängig benutzte mythologische Handbuch zurückgeführt. Die von der Vulgata weit abweichende Version der Pleiaden-Sage, die der Scholiast

1) Wentzel zählt umgekehrt Apollodor zu den Quellen der Sylloge. Wenn man von den nur vermutungsweise Apollodor zugeschriebenen Stellen (S. 40—42) absieht, so bleiben als Zeugnisse, auf die er sich stützen könnte, nur Athen. XIII 571c und sch. Pind. Ol. III 54ab. Die Athenaios-Stelle (Wentzel S. 7) hat keine sichere Beziehung zu der Sylloge, da ihr keine stützende Parallele aus den anderen Vermittlern der Sylloge zur Seite steht. Das Pindar-Scholion (Wentzel S. 34f.) erklärt sich ungezwungen von der oben angenommenen Voraussetzung aus: das vatikanische Scholion 54b gibt 3 Erklärungen der Ἄρτεμις Ὀρθωσία ohne einen Gewährsmann zu nennen; das ambrosianische Scholion 54a trägt die dritte Erklärung unter Nennung Apollodors vor und schließt daran eine Notiz aus Didymos. Der Scholiast hat offensichtlich Apollodor und Didymos benutzt und bei Apollodor die anderen Erklärungen vorgefunden.

XIII 25/28a unter Berufung auf Kallimachos vorträgt, stammt nach O. Schneiders Vermutung (*Callim. II S. 572*) aus den *Ὑπομνήματα*. Diese werden in den Apollonios-Scholien (I 1116) neben der Hekale, Dionysios Skytobrachion und Apollodor (im Schiffskatalog!) angeführt, also innerhalb einer Zeugengruppe, die sich im mythologischen Handbuch zusammengefunden hatte.

In den Kreis halbgöttlicher Naturwesen führt uns die Geschichte des Knidiers Rhoikos, der einer Baum-Nymphe zur Verlängerung ihres Daseins verhalf und dafür mit ihrer Liebe belohnt ward. Theon erzählt sie in den Theokrit-Scholien (III 13c) nur so weit, wie sie ihm zur Deutung der vom Dichter erwähnten Biene bedeutsam erscheint, in den Apollonios-Scholien jedoch (II 477) bis zum tragischen Ende. Hier gibt er auch Charon von Lampsakos als Quelle an (die Geschichte stand in den *Περσικά* nach Müller *Fgm. hist. graec. I 1841, S. XVIII Anm. 2*) und fügt ein Zitat aus Pindar bei, das ebenso wie die Rhoikos-Geschichte bezeugt, daß der Dryade keine längere Lebensdauer als dem von ihr bewohnten Baume beschieden sei. Daß Pindar auch die Rhoikos-Geschichte selbst kannte, erfahren wir durch Plutarch (Aet. phys. 36, V S. 400 Bernard.). Theon benutzt Charon nicht direkt, sondern durch Vermittlung der *Διάκοσμοι* des Mnesimachos von Phaselis (vgl. sch. Apoll. Rhod. II 477 mit IV 1412); das führt uns jedoch nicht weiter, da die Zeit dieses Mnesimachos völlig unbekannt ist. Daß Theokrit den Nymphen ein Ölopfer spenden läßt (V 54), erklärt der Scholiast (53/54a) damit, daß sie es ja gewesen seien, die Aristaios die Bereitung von Öl und Honig gelehrt haben. Während der Theokrit-Scholiast sich dafür nur auf Aristoteles beruft, führt der Apollonios-Scholiast (zu II 498) für die Geschichte des Aristaios und seiner Mutter Kyrene das ganze mythographische Rüstzeug ins Feld: die Dichter Pindar und Bakchylides, die Historiker Pherekydes, Agroitas und Phylarchos, den Geographen Mnaseas, die Lokalschriftsteller Ariaithos und Akesandros. Wir kennen die meisten bereits als Apollodors Gewährsmänner.

Wir wenden uns nunmehr den Heroensagen zu. Daß die Sage von Daphnis in zwei von einander unabhängigen Gestaltungen in den Theokrit- wie auch in den Vergil-Scholien vorliegt, ist oben (S. 64—66) erörtert worden. Die aus dem Satyrdrama des Sositheos geschöpfte Erzählung (arg. VIIIb; sch. VIII 93a; sch. X 41/42c—e) nennt (sch. X 41/42d) Apollodor nur dafür als Gewährsmann, daß *Λιτυέρσης* ähnlich wie *Ἰάλεμος* und *Ἴουλος* nicht nur Gegenstand eines volkstümlichen Liedes, sondern auch Bezeich-

nung dieses Liedes selbst gewesen sei. Das ist aber wie in den Scholien so offenbar auch bei Apollodor selbst nur der Abschluß der Geschichte von Daphnis und Lityerses gewesen. Auch diese kann Apollodor in seinem mythographischen Hauptwerk erzählt haben, das sich nach Photios (Bibl. cod. 161) nicht auf die Götter beschränkte, sondern auch handelte *περί τε τῶν ἡρώων καὶ Διοσκούρων καὶ περὶ τῶν ἐν Ἅιδου καὶ ὅσα παραπλήσια*. In Verbindung mit Sositheos wird in der Hypothesis VIII b Alexander der Aetoler erwähnt, den Apollodor auch im Schiffskatalog (fgm. 178 Müller) benutzt, und der Wettstreit mit Menalkas, der nach Hyp. IX und sch. VIII 53/56 d aus einer Elegie des Hermesianax stammt. Ob der Scholiast die zweite, vulgäre Daphnis-Fabel direkt aus Timaios oder aus einer Mittelquelle entnommen hat, läßt sich nicht mehr entscheiden[1]). Von den Sagen, die sich um die Person des Herakles gruppieren, ist in den Scholien aus Anlaß des XIII. Idylls besonders ausgiebig die Hylas-Sage behandelt worden. Für die Herkunft des Hylas werden im Scholion XIII 7/9 a d, das durch die Apollonios-Scholien zu I 131 und 1207 bestätigt und ergänzt wird, zusammengestellt die Meinungen des Sokrates (von Kos?), Apollonios, Nikander, Euphorion, Mnaseas und Hellanikos. Bethe (a. d. S. 81 a. O. S. 92) hat diese Scholien bereits als theonisch erkannt; Theon verdankt sie nach seiner Untersuchung einem namenlosen mythographischen Handbuch, das von Diodoros, dem falschen Apollodor, Hyginus und anderen benutzt wird. Ein anderes Problem haben den Mythographen die Quellnymphen geboten, denen Hylas zum Opfer fiel. Theon registriert übereinstimmend zu Theokrit XIII 48 und zu Apollonios I 1236 (vgl. I 1207), daß Nikander in den *Ἑτεροιούμενα* ebenso wie die beiden Dichter, deren Erklärung seine Anmerkungen gelten, die Sage wörtlich nehme,

---

1) Falls, wie ich anzunehmen geneigt bin, eine Mittelquelle vorliegt, so hat aus ihr auch Aelian (Var. hist. X 18) die Daphnis-Sage geschöpft. Das Grab der Hunde des Daphnis kennt Aelian (De nat. anim. XI 13) ebenso wie der Theokrit-Scholiast (I 65/66 c) aus Nymphodoros, den er ja auch sonst anzieht. Natürlich müssen die Hunde bei beiden Schriftstellern ursprünglich die gleichen Namen gehabt haben; *Σᾶμος*, worauf die Scholien führen, ist unbedingt bei Aelian für *Σάνος* einzusetzen, *Λάμπος* (Schol.) verdient den Vorzug vor *Λαμπάς* (Ael.), ebenso *Θόας* (Schol.) oder *Θόων* vor *Θέων* (Ael.). Ich sehe keinen zwingenden Grund, mit Schwartz (*Nachr. d. Ges. d. Wiss. zu Gött., Phil.-hist. Kl. 1904, S. 287, Anm. 1*) an eine Benutzung der Theokrit-Scholien durch Aelian zu glauben. Daß die Namen der Hunde in der Grabschrift einen iambischen Trimeter bilden, habe ich in der Ausgabe angemerkt; man darf aber daraus nicht den Schluß ziehen, daß das Werk des Nymphodoros durchgängig in diesem Versmaße abgefaßt gewesen sei.

während (der sonst völlig unbekannte) Ὄνασος in den Ἀμαζονικά sie rationalistisch umdeute. Bethe beurteilt diese Stellen ebenso wie die vorher angeführten. Die Verweisung auf Theokrit in den Apollonios- und auf Apollonios in den Theokrit-Scholien gehört natürlich nicht der benutzten Quelle, sondern Theon an. Nach der Hylas-Episode, die ihn von den Gefährten trennte, ist Herakles nach Theokrits Erzählung zu Fuß nach Kolchis gelangt. Nach dem Scholiasten (XIII 75 a b) tritt Theokrit damit in Gegensatz zu der πολλὴ δόξα, die ihn das Ziel der Argonautenfahrt überhaupt nicht erreichen läßt. Die Varianten der Sage sind zu Apollonios I 1289 gesammelt. Als Gewährsmänner erscheinen die Mythographen Dionysios Skytobrachion, Demaratos und Herodoros, die Dichter Hesiodos, Antimachos und Poseidippos, die Geschichtschreiber Pherekydes, Ephoros und Antikleides (in den Δηλιακά). Wie Herakles den Prometheus befreite, wird in dem fragmentarischen Scholion VII 76/77 h nur angedeutet. Das Verständnis wird uns erst durch das Apollonios-Scholion II 1248/1249 erschlossen, das den Mythus selbst nach Pherekydes und Duris, seine rationalistische Umdeutung nach Theophrast, Agroitas (in den Λιβυκά) und Herodoros erzählt. Derselbe Herakles-Logos des Herodoros zeugt sch. XIII 7/9 b für die Erziehung des Herakles durch Hirten des Amphitryon und sch. XIII 56 a neben Kallimachos für die skythische Herkunft der Waffen des Helden. Der Lykophron-Scholiast (S. 40, 27 Scheer) bestätigt, daß Herakles von dem Skythen Teutaros, einem Hirten des Amphitryon, im Bogenschießen unterwiesen wurde. P o l y p h e m ist nach dem Scholiasten (XIII 7/9 a) ein Sohn des Poseidon. Euphorion, den er dafür als Zeugen nennt, ist ihm durch Sokrates vermittelt (vgl. sch. Apoll. Rhod. I 40). Das Verhältnis Polyphems zu Galateia hatte nach Hyp. VI f Philoxenos als ein Liebesverhältnis aufgefaßt, während Duris es im Gegensatz zu ihm auf die Verehrung deutete, die der Hirt der seinen Herden gute Weide und Milchfülle gewährenden Nymphe entgegenbringt. Offenbar leitete Duris dabei den Namen Γαλάτεια von γάλα ab. Den Dithyrambus des Philoxenos zitiert auch sch. XI 1/3 b in Verbindung mit Kallimachos; eine andere Etymologie der Galateia (von γαλήνη), auf die der Scholiast VI 9/12 k anspielt, hat Karl Reinhardt (*De Graecorum theologia cap. duo, Diss. Berl. 1910, S. 87 ff.*) auf Apollodor zurückgeführt. Da wir Euphorion, Duris (durch den Philoxenos vermittelt ist) und Kallimachos früher als Apollodors Gewährsmänner kennen gelernt haben, so liegt der Verdacht nahe, daß in den genannten Scholien das Werk Apollodors nachwirkt. Die Sage von M e l a m p u s, der die

Rinder des Iphiklos aus Phylake holte und damit seinem Bruder Bias des Neleus Tochter Peiro zur Gattin gewann, wird von Theon (auf den Wilamowitz *Isyllos von Epidauros*, *Phil. Unters. 9, 1886*, *S. 177*, *Anm. 33* schon vor Bethe a. a. O. S. 92 diese Stellen zurückgeführt hat) zweimal erwähnt, zu Theokrit III 43/45 (sch. a, c, g, h) und zu Apollonios I 118/121. In den Theokrit-Scholien ist keine Quelle angegeben, die Apollonios-Scholien nennen für die Haupterzählung Hesiod (auffallender Weise die Großen Eöen, nicht die Melampodie) und für die Ableitung des Namens Dieuchidas[1]); Pherekydes, den der Odyssee-Scholiast zu λ 287 ausschreibt, wird sich an Hesiod angeschlossen haben. Ohne die den Namen begründende Aussetzungsgeschichte steht die Sage im wesentlichen übereinstimmend mit Theon bei Pseudo-Apollodor (Bibl. I 98—102); dieses Zusammentreffen führt auf das Bethesche Handbuch als gemeinsame Vorlage. Der berühmte Wettlauf der Atalante mit Hippomenes wird in den Scholien III 40/42b—d ausführlich erzählt. Dieselbe strenge Scheidung zwischen zwei Trägerinnen des Namens wie sch. d macht auch das Apollonios-Scholion I 769[2]). Eine Variante bieten die Theokrit-Scholien II 120ab insofern, als sie die von Aphrodite dem Hippomenes übergebenen Äpfel nicht aus dem Garten der Hesperiden, sondern aus dem Kranze des Dionysos stammen lassen. Belegt wird diese Variante durch Kallimachos[3]), der seinerseits die *Κορινθιακά* eines Dichters Diodoros

1) Daß die Mutter in sch. Apoll. 121 *Δωρίππη*, in sch. Theocr. g dagegen *Ῥοδόπη* heißt, wird auf einem Überlieferungsfehler beruhen. Mehr Glauben verdient das Apollonios-Scholion; die Verschreibung *Ῥοδίππη* (auch das ein möglicher Name!) hat von dem einen zum andern hinübergeleitet. In der Ausgabe (vgl. die Register) habe ich *Ῥοδόπη* als Ort der Aussetzung aufgefaßt, was grammatisch durchaus möglich, aber wegen der Entfernung des Gebirges von Pylos unratsam ist.

2) Die Worte des Scholions *ἑτέρα γάρ ἐστιν ἡ Ἀργεία ἡ Σχοινέως, ἣν ἔγημεν Ἱππομέδων* sind keinesfalls in Ordnung. Buck (a. d. S. 84 a. O. S. 372, Anm. 3) hat richtig *Ἱππομένης* eingesetzt. Seine Änderung von *Ἀργεία* in *Βοιωτίας* ist aber zu gewaltsam, eher könnte man vermuten: *ἑτέρα γάρ ἐστιν ἡ Ἀρκαδική, ⟨ἑτέρα⟩ ἡ Σχοινέως κτλ.*

3) Kallimachos soll über den Apfelkranz des Dionysos gehandelt haben *ἐν τῷ περὶ λογάδων*. Die Lesung der Hs (K) läßt keinen Zweifel zu, umsomehr der Sinn der überlieferten Worte. Otto Schneider *(Callim. II S. 285)* schwankt, ob er unter *λογάδες* „erlesene Geschichten" oder „das Weiße im Auge" verstehen soll. Im ersten Falle würde eine Schrift des Battiaden gemeint sein, die sich etwa den *ἱστορικὰ ὑπομνήματα* an die Seite stellen ließe, im zweiten eine medizinische Abhandlung des Herophileers, der sich, wie wir aus Plinius wissen, mit dem schädlichen Einfluß gewisser Kränze auf die Gesundheit beschäftigt hat. Ein Kallimachos ohne Zusatz kann in den Theokrit-Scholien nur der Battiade sein; daß es sich um eine Prosaschrift handeln muß, hat Schneider richtig gesehen;

angeführt hatte, und durch Philitas. Robert *(Herm. 22, 1887, S. 447 ff.)* hat als Quelle der Haupterzählung eine Eöe Hesiods nachgewiesen (Apoll. Bibl. III 109 nennt ihn), aber mit Recht in Abrede gestellt, daß der Scholiast oder Ovid (Met. X 560 ff.) oder Hygin (Fab. 185) die Eöe noch selbst gelesen haben sollten. Die Vermittlung zwischen Hesiod und den späten Nacherzählern soll eine Hypothesis der Eöe hergestellt haben, in der auch Varianten der Sage mitgeteilt gewesen seien. Wenn wir an die Stelle der fraglichen Hypothesis das Bethesche Handbuch setzen, so ist alles in bester Ordnung: Theon, Pseudo-Apollodor, Hygin und Ovid gehören zu seinen Hauptbenutzern, Kallimachos zu seinen Hauptquellen (Philitas in sch. II 120 b dürfte von Theon selbst herangezogen worden sein). Wenn Plutarch (De prov. Alex. lib. ined., rec. O. Crusius, 1887, S. 21, N. 44) in der Erklärung der sprichwörtlichen Wendung *βάλλειν μήλοις* (vgl. sch. Theocr. V 88 a) die Geschichte der Atalante in genauester Übereinstimmung mit sch. Theocr. III 40/42 b vorträgt, so hängt er von dem Homeriker Seleukos ab, bei dem ein mythographisches Handbuch als Quelle nicht überraschen kann. Sollte Crusius (a. d. S. 92 a. O. S. 26, Anm. 2) mit der schönen Vermutung, daß Euphorion dem Stoff die für die Späteren vorbildliche Form gegeben habe, im Recht sein, so wäre auch das nur ein neuer Hinweis auf das Handbuch als die unmittelbare Vorlage wenigstens der prosaischen Nacherzähler; denn Euphorion gehört, wie wir vorhin sahen, zu den dichterischen Quellen des Handbuchs. Über die Kinder der Helena und des Menelaos handeln außer dem Scholion zu XVIII 51 ausführlich die Homer-Scholien A B zu *Γ* 175 und Tzetzes im Lykophron-Kommentar (S. 275, 24 Scheer). Das Homer-Scholion gehört zu den *ἱστορίαι*[1]), die nach dem überzeugenden Nachweis von Ed. Schwartz *(De scholiis Hom. ad hist. fab. pertin., Jahrb. f. class. Phil.,*

---

wir werden also schreiben: *ἐν τῷ* oder *ἐν τοῖς καταλογάδην*, d. i. in demjenigen Werke, das im Unterschied von den Aitia u. a. mythische Stoffe in prosaischer Form behandelt. Dieselbe Unterscheidung findet sich z. B. bei Athenaios XIV 635 e: *ὡς Ἑλλάνικος ἱστορεῖ ἔν τε τοῖς ἐμμέτροις Καρνεονίκαις κἀν τοῖς καταλογάδην*. Die Änderung bietet unter Voraussetzung der üblichen Minuskel-Kürzungen für *περί* und *κατά* keine paläographische Schwierigkeit.

1) Aus den *Ζητήματα* des Porphyrios, die am Eingang des Scholions genannt werden, stammt nach Schrader *(Porphyrii Quaest. Hom. ad Il. pertin. rell. 1880—82, S. 302)* nur die Erklärung von *τηλυγέτη*. Erst die Scholia minora haben den Namen des Porphyrios mit dem Mythologem selbst verknüpft. Sie haben zugleich den *Δίαιθος* (so die Hss A B, Preller hat dafür *Ἀρίαιθος* hergestellt) zu einem Sohn der Helena gemacht, und darin ist ihnen Eustathios (400, 4) blind gefolgt (wie Dindorf z. d. St. anmerkt).

Suppl.-Bd. 12, 1881, S. 403—463) einem Handbuch entnommen sind, wie es ähnlich in der Bibliothek Pseudo-Apollodors, bei Diodor, Hygin und in den Scholien zu Pindar, Apollonios und Euripides nachwirkt. Tzetzes benutzt das Homer-Scholion, fügt aber aus den alten Lykophron-Scholien zu V. 513 (S. 186, 14 Scheer) noch die übrigen Kinder der Helena bei: Iphigenie aus ihrer Verbindung mit Theseus und 4 Söhne, die sie dem Alexandros geschenkt hat[1]). Als Quellenschriftsteller erscheinen in der homerischen *ἱστορία* Ariaithos und Kinaithon, in dem alten Lykophron-Scholion Hellanikos und Duris. Wir werden also auf dasselbe mythographische Handbuch geführt, das wir schon mehrfach kennen gelernt haben. Zur Bestätigung treten noch hinzu: Pseudo-Apollodor (Bibl. III 133), der die Kinder des Menelaos von anderen Frauen nach Akusilaos und Eumelos aufzählt; der Sophokles-Scholiast zu Elektr. 539, der Nikostratos aus einer Eöe Hesiods kennt; Pausanias II 18, 6; III 18, 13; sch. *δ* 11 u. a. m. Da Theon und der Verfasser der *ἱστορία* letztlich dieselbe Quelle ausschreiben, so muß das Bruderpaar *Νικόστρατος καὶ Ἴολμος* des Theokrit-Scholions identisch sein mit dem Bruderpaar *Νικόστρατος καὶ Αἰθιόλας* des Homer-Scholions. Der zweite Name ist in der einen Form so unmöglich wie in der anderen; an beiden Stellen ist *Ἰόλαος* zu schreiben. Die Sage von Kyknos wird sch. XVI 49 mit Varianten aus Hellanikos und einer Eöe Hesiods erwähnt. Die Parallelerzählungen bei Hygin, dem Pindar-Scholiasten u. a. zeugen wie die Quellen des Theokrit-Scholiasten selbst für das oft genannte Handbuch. Andere Sagen, die in den Scholien berührt werden, bieten keinen genügenden Anhalt für die Ermittelung der zugrunde liegenden Quelle.

Soweit im Vorangehenden überhaupt der Schluß auf eine bestimmte Quelle der mythographischen Scholien erlaubt schien, war es entweder das große Werk des echten Apollodor über die Götter, auf das die Untersuchung führte, oder das anonyme Handbuch, das Bethe als gemeinsame Quelle für weite Partieen im vierten Buche Diodors und die ihnen entsprechenden Abschnitte bei Hygin, Pausanias und anderen erschlossen hat. Die Ähnlichkeit der beiden Vorlagen mit einander ist auffallend groß: es begegnet dieselbe Häufung der Versionen, dieselbe gruppenweise Sichtung der Zeugen, und in weitgehendem Maße stimmen die angeführten Autoren über-

1) Daß Iphigenie aus dem alten Scholion zu V. 513 stammt, hat Scheer S. 275, 26) angemerkt. Das alte Scholion, das von dem zwiefachen Raube der Helena erzählt, hat aber ursprünglich neben der Tochter vom ersten Räuber gewiß auch die Söhne vom zweiten erwähnt, und Tzetzes hat noch die vollere Form vor Augen gehabt.

ein. Können danach die beiden Sammelwerke nicht ohne Beziehung zu einander gedacht werden, so erhebt sich die Frage, ob sie gleichgesetzt werden dürfen. Soweit ich sehe, steht dem nur ein scheinbares Hindernis entgegen. Dionysios Skytobrachion, der jüngste Autor des Handbuchs[1]), soll nach einer von Sueton *(De grammaticis 7)* wiedergegebenen Tradition in Alexandrien den Rhetor M. Antonius Gnipho zum Schüler gehabt haben, der seinerseits den jugendlichen Caesar sowie Cicero zur Zeit seiner Praetur unterrichtete und doch nicht über 50 Jahre alt wurde. Das würde auf das erste Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts führen und eine Benutzung durch Apollodor, den wir nicht unter die Zeit um 110 herab verfolgen können, ausschließen. Man beachtet jedoch bei diesem Ansatz zu wenig, daß Sueton selbst der Tradition keinen Glauben schenkt, weil sie ihm chronologisch nicht möglich erscheint: *quod equidem non temere crediderim, cum temporum ratio vix congruat.* Sueton wußte also noch, daß Dionysios älter war, als daß Gnipho ihn hätte hören können. Rücken wir ihn aber in Suetons Sinne ein wenig hinauf, so wird er dadurch zum Zeitgenossen Apollodors, und es steht der Annahme nichts mehr entgegen, daß Apollodor auch seine originellen Umdichtungen unter die Varianten der Argonauten- und Dionysos-Sage aufgenommen habe. Wenn wir andrerseits die Gleichsetzung des Betheschen Handbuchs mit dem Werke Apollodors ablehnen wollten, so würden wir zu dem Schluß genötigt sein, daß zwei Sammelwerke von größter Ähnlichkeit in Bezug auf Inhalt und Anlage binnen kurzer Frist auf einander gefolgt wären; das wäre nur begreiflich, wenn das jüngere Werk eine Überarbeitung des älteren darstellte. Dann würden wir aber zu der seltsamen Annahme gezwungen sein, daß Theon neben einander das originale Sammelwerk Apollodors und das daraus abgeleitete Sammelwerk des 1. Jahrhunderts benutzt hätte; denn, wenn die Benutzung des Handbuchs

1) Daß Dionysios zu den Quellen des Handbuchs gehörte, ergibt sich mit Sicherheit aus dem Zusammentreffen der Zitate im Scholion zu Apoll. I 1289 und bei Pseudo-Apollodor Bibl. I 9, 19, 4. Da andrerseits kaum bestritten werden kann, daß Theon die Argonautika des Dionysios auch direkt benutzt hat (z. B. zu Apoll. III 200; IV 119), so ist bei jedem Dionysios-Zitat der Apollonios-Scholien die Frage zu stellen, ob es ein unmittelbares oder ein durch das Handbuch vermitteltes ist. Die Untersuchung im einzelnen durchzuführen ist hier nicht der Ort, doch mögen zwei Bemerkungen gestattet sein: 1) die beiden Zitate aus dem Dionysos-Roman (sch. II 904. 965) sind vermittelt; 2) die beiden Stellen, an denen Dionysios als Mytilenäer bezeichnet wird (sch. I 1289; IV 177), sind vermittelt; unmittelbar benutzt ist also nur eine Ausgabe der Argonautika, in deren Titel Dionysios als Milesier bezeichnet war.

durch die oben besprochenen Stellen erwiesen ist, so läßt doch die Art, wie die Schrift *Περὶ θεῶν* in den Scholien zu Apollonios (I 1124; III 549) und zu Theokrit (II 35/36a; X 41/42c [1])) zitiert wird, keinen Zweifel daran zu, daß Theon sie unmittelbar heranzieht; er hat ja auch den Kommentar zum Schiffskatalog (sch. Apoll. III 1090) und andere Schriften Apollodors selbst in Händen gehabt.

2) Geschichte.

Unter den zahlreichen Scholien, die sich auf Personen des Ptolemäerhauses beziehen, sind XVII 34, 41, 58/59, 61, 68/69a, 121/123d und 128 die bedeutsamsten. Daß ihre Güte von den Historikern bisher verkannt worden ist — Beloch spricht *(Griech. Geschichte III 2, 1904, S. 128)* von den „Autoschediasmen schlechter Quellen" — beruht auf der Entstellung, die sie mangels genauer Kenntnis der Überlieferung in den älteren Ausgaben erfahren hatten. Seit in sch. XVII 34 die Namensform *Μάγα* aus dem ambrosianischen *βάγα* und dem vatikanischen *γάμα* unzweifelhaft richtig erschlossen und das *Λάγου* der Vulgata als Konjektur des Apographum ambrosianum erkannt worden ist, entbehrt die angebliche Geschwisterehe des ersten Ptolemäers jeglicher Unterlage. Berenike war die Tochter eines sonst unbekannten Makedonen Magas und der gleichfalls nur in den Scholien (zu XVII 61) bezeugten Antigone. Diese Antigone wird ihrerseits als Tochter des Kassandros bezeichnet, der ein Bruder des Antipatros war. Wenn wir an dem so überlieferten Wortlaut des Scholions festhalten, liegt nicht der geringste Grund vor, seine Angabe in Zweifel zu ziehen. Die nähere Bestimmung des Kassandros nach seinem Bruder kann keinen Verdacht erregen, da dieser als bekannter makedonischer König besser dazu geeignet war als etwa ihr gemeinsamer Vater Jolaos. Eine nähere Bestimmung war aber erforderlich, um diesen älteren, nur hier genannten Kassandros von seinem berühmteren Neffen zu unterscheiden, der offenbar von ihm den Namen führte. Die Namen der Eltern Berenikes erfahren eine gewisse Bestätigung durch die Namen der Kinder aus ihrer ersten Ehe mit dem Makedonen Philippos. Es entstammten dieser

---

1) Im Scholion I 3/4c—f erscheint Apollodors Name jetzt mitten zwischen anderen Zeugen, so daß man glauben könnte, die ganze Stelle sei aus einem Mythographen ausgezogen, der ihn seinerseits zitiert hatte. Das Scholion ist aber stark verstümmelt und durcheinander geworfen; die lateinischen Scholien (Brev. Expos. Verg. Georg. I 17; sch. Lucan. III 402) bringen ihn richtig am Anfang bezw. am Schluß der Reihe.

Ehe: Magas, der spätere König von Kyrene (Paus. I 7, 1) und Antigone, die spätere Gemahlin des Pyrrhos von Epeiros (Plut. Pyrrh. 4). Daß beide Kinder nach den Großeltern mütterlicherseits genannt wurden, war im vorliegenden Falle dadurch besonders begründet, daß die Mutter einem vornehmen Geschlecht angehörte, während der Vater *ἄγνωστος καὶ εἷς τοῦ δήμου* war (Paus. a. a. O.). Über die beiden Gemahlinnen des Ptolemaios Philadelphos gibt das Scholion zu XVII 128 die grundlegende Auskunft, die erst ein Verständnis der sonstigen Überlieferung ermöglicht; die wichtige Tatsache, daß Philadelphos den dorischen Fünfstädtebund und seine Festversammlung am uralten Heiligtum auf dem Vorgebirge Triopion erneuerte, erfahren wir, soweit ich sehe, lediglich aus dem Scholion XVII 68/69 a; und das Scholion XVII 121/23 d bezeugt allein, daß Philadelphos seinen Schwestern Arsinoe und Philotera (nach der schönen Herstellung Letronnes) Tempel errichtete. Der Kommentator hat also für die Geschichte des Ptolemäerhauses eine ganz vorzügliche Quelle zur Verfügung gehabt. Ein Gewährsmann dieser Quelle war in dem — leider nur durch die vatikanische Hss-Gruppe überlieferten — Scholion XVII 121/23 d namentlich angeführt, wo jetzt die verderbten Worte stehen *Κελίκιος δὲ ἐν τῷ περὶ Νέστορος*. Letronne hat unter dem Beifall Dübners vorgeschlagen *Καὶ Λύκος δὲ κτλ.* und angenommen, daß Lykos von Rhegion in einer besonderen Schrift über den Nestorbecher gehandelt habe. Aber von einer solchen Schrift ist nichts bekannt, und der Tempel der *θεοὶ Σωτῆρες* konnte darin nicht wohl geschildert werden[1]. Von den sonstigen Verbesserungsvorschlägen verdient nur der Wilamowitzsche Erwähnung: *καὶ Λυκέας δὲ ἐν τῷ περὶ Ναυκράτεως*. Bedenken erregt hier, daß das Werk des Naukratiten Lykeas sonst nur als *Αἰγυπτιακά* zitiert wird und daß der große Tempel der Soterengötter in Alexandrien schwerlich gerade in einem Buche *περὶ Ναυκράτεως* behandelt war. Wenn man annimmt, daß die Vorlage der vatikanischen Stamm-Hs stark verblichen war und ihr Schreiber die erkennbaren Buchstabenreste nach freiem Ermessen zu *Καιλίκιος* und *Νέστορος* verband, wird es vielleicht nicht zu kühn sein, in der Vorlage *Καλλίξεινος* und *Ἀλεξανδρείας* (beides mit Endungs-Kürzungen geschrieben) zu

---

1) Susemihl (*Gesch. d. griech. Litt. i. d. Alexandrinerzeit I 1891, S. 546, Anm. 118*) und Wilamowitz (*Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. 29, 1912, S. 534, Anm. 2*) lehnen die Lesung auch aus Gründen der Chronologie ab. Diese würden jedoch nicht stichhaltig sein, wenn Schwartz (*Nachr. d. Ges. d. Wiss. zu Gött., Philol.-hist. Kl., 1904, S. 296*) den Lykos mit Recht zum jüngeren Zeitgenossen Theokrits macht.

vermuten. Nach den umfangreichen Auszügen, die uns Athenaios (V 196a—206d) bewahrt hat, handelte Kallixeinos im ersten Buch seines Werkes von den staunenswerten Schiffsbauten des Philopator und Philadelphos, im vierten von einer durch Philadelphos mit unerhörter Pracht ausgestatteten *Πομπή*, zu der für den König selbst ein kostbares Zelt von riesenhaften Ausmaßen errichtet worden war. Wenn er die Sehenswürdigkeiten Alexandriens in solcher Ausführlichkeit besprochen hat, kann Kallixeinos den *παμμεγέθης ναός* der Soteren gar nicht übergangen haben. Es wird schwerlich gelingen, den Historiker namhaft zu machen, der zwischen Kallixeinos und dem Scholiasten vermittelt hat. Dagegen verdient Beachtung, daß auch die Kallimachos-Scholien über eine gute Quelle für die Ptolemäergeschichte verfügen, der sie die Geburt des Philadelphos auf Kos (zu Hymn. IV 165), die Übertragung der eleusinischen Mysterien von Athen nach Alexandrien (zu Hymn. VI 1), aber auch so rare Dinge wie das Ersäufen der meuternden gallischen Söldner im Nildelta (zu Hymn. IV 175, weniger genau von Pausanias I 7, 2 erzählt) und vor allem die — leider nur allzu verstümmelte — Aufzählung der Kinder Soters (zu V. 38 des Berl. Pap. 13417 A) verdanken. Das führt auf Theon.

Zu V. 34 ff. der Chariten weiß der Scholiast über die von Simonides gefeierten Aleuaden und Skopaden Auskunft zu geben. Im Scholion 34/35a wird Euphorion als Gewährsmann genannt, der in seiner Schrift *Περὶ Ἀλευαδῶν* (fgm. 53—55 Scheidw.) über beide Geschlechter gehandelt hat. Für die Vermittlung Euphorions kommt die Chronik Apollodors in Frage, aus der Quintilian (Inst. orat. XI 2, 11—16 = Apoll. Chron. fgm. 20 Jacoby) die von Euphorion (fgm. 55) und anderen verbreitete Erzählung von der wunderbaren Errettung des Dichters durch die Dioskuren entnommen hat. Wenn Apollodor diese Simonides-Anekdote erzählt hat, so wird bei ihm auch die bekanntere von den beiden Kästen nicht gefehlt haben, die der Scholiast in der Hypothesis der Chariten, im wesentlichen übereinstimmend mit Plutarch, Stobaios und dem Aristophanes-Scholiasten, wiedergibt[1]. Das von Wilamowitz

1) Die Anekdote von den beiden Kästen des Simonides ist von den Herausgebern verschieden, aber, wie mir scheint, niemals scharf genug aufgefaßt worden. Außer Zweifel steht der letzte Sinn des Ganzen: Simonides gab seine Gedichte nicht für bloßen Dank, sondern nur für bare Münze. Das ist ein bekannter Zug im Bilde des Dichters, der durch die große Zahl von Stellen, die Schneidewin (*Simonidis Cei rell. 1835, S. XXIV—XXXII*) gesammelt hat, genugsam belegt ist. Strittig ist nur, wie der Gedanke „nicht Dank, sondern Geld“ durch die beiden Kästen symbolisiert werde. Der eine Kasten führt regelmäßig die Bezeichnung oder —

(a. d. unten a. O. S. 148 f.) erschlossene Anekdotenbuch kommt für den Scholiasten nur auf dem Wege über Chamaileon — Eratosthenes — Apollodor in Betracht. Es mag also die ganze Kunde der Scholien von Simonides und den von ihm besungenen thessalischen Geschlechtern aus der Chronik Apollodors stammen, die dann ebenso wie desselben Verfassers Werk über die Götter von Theon

---

anschaulich gesprochen — die Aufschrift *τῶν χαρίτων*, der andere erscheint hier als *κιβώτιον τῶν διδόντων*, Stob. X 38 und Plut. De sera num. vind. 555 F als *κιβωτὸς τοῦ ἀργυρίου*, Plut. De curios. 520 A als *κιβωτὸς τῶν μισθῶν*, bei Tzetzes (Chil. VIII 228) und Triklinios (Cod. Par. 2832) als *κιβωτὸς τῶν δωρεῶν*. Der Kasten der *χάριτες* ist leer, der andere voll. Was fehlt in dem einen, womit ist der andere gefüllt? Man pflegt die Antwort aus den Bezeichnungen der Kästen zu entnehmen: wenn der Dankeskasten leer ist, so ist kein Dank darin; wenn der Geldkasten voll ist, so ist er mit Geld gefüllt. Von dieser Auffassung aus ändert man in der Theokrit-Hypothese *διδόντων* in *δοθέντων* (Wyttenbach, Dübner, Meineke) oder *δεδομένων* (Geel) oder *δωρεῶν* (Ahrens mit Triklinios). Ich möchte die Antwort lieber aus der Situation heraus geben. Ein Besteller wünscht von Simonides ein Enkomion gegen bloßen Dank, nicht gegen Bezahlung zu erhalten. Der Dichter weist ihn ab, indem er ihm zeigt, daß der Kasten, dessen Inhalt man für Dank erhalten könnte, leer, derjenige dagegen, dessen Inhalt für Geld feil ist, gefüllt sei. Den Inhalt, der im einen Falle fehlt, im anderen vorhanden ist, bilden dann eben die Gedichte, deren eines der Besteller zu erhalten wünscht; die *κιβώτια* bedeuten die von Theodor Birt *(Die Buchrolle in der Kunst, 1907, S. 248—255)* ausführlich behandelten Kästen zur Aufbewahrung der Buchrollen. Wir treten mit dieser Auslegung freilich in Widerspruch zu Stobaios, der allein von allen Quellen eine klare Angabe über die Leere und Fülle der Kästen gemacht hat. Nach ihm ist es Simonides selbst, der den Kasten der *χάριτες* leer, den anderen voll Geldes findet und somit nur aus dem einen, nicht aus dem anderen seine Lebensbedürfnisse befriedigen kann. Das ist aber eine Deutung, die den Sinn der Anekdote, dem Besteller das Unmögliche seines Begehrens anschaulich zu machen, ganz aus dem Auge verliert und wohl darauf zurückzuführen ist, daß die *κιβωτός* als Rollenbehälter der späteren hellenistischen Zeit unbekannt geworden war. Im Text der Theokrit-Hypothese brauchen wir keine Änderung vorzunehmen: steht auf dem einen Kasten geschrieben *τῶν χαρίτων* „gegen Dank“, so kann die Aufschrift des andern sehr wohl lauten *τῶν διδόντων* „(Eigentum) derer, die etwas geben“.

Der Scholiast ist durchaus im Recht, wenn er meint, Theokrit habe (V. 8—12) auf die Kästen des Simonides angespielt. Er macht „von dem Doppelsinn der *χάρις* mit großer Feinheit Gebrauch“ (Wilamowitz, *Sappho u. Sim. 1913, S. 149, Anm. 2*), bestätigt aber im übrigen unsere Auffassung der Simonides-Anekdote: auch die *κενὴ χηλός* Theokrits, in deren Tiefe die verschmähten Chariten trauern, ist — bildlos gesprochen — nicht eine Geldkassette, sondern der Rollenkasten, auf dessen Boden die abgelehnten Huldigungsgedichte nutzlos lagern. „Leer“ ist der Chariten-Kasten Theokrits also eigentlich nicht, er wird nur in Anspielung auf die auch bei dem Leser als bekannt vorausgesetzte Simonides-Anekdote als leer bezeichnet; es ist der Kasten, der von Rechts wegen leer sein sollte.

zu Rate gezogen sein dürfte. Die in den Scholien erwähnten Lebensdaten Theokrits sind teils den Gedichten selbst, teils aber auch einer literarhistorischen Quelle entnommen. Einer solchen bedurfte der Verfasser des zur Eröffnung der Sammlung Theons bestimmten Epigramms Gb (vgl. darüber zuletzt E. Bethe *Theokrit-Epigr. u. Theokrit-Portrait, Rhein. Mus. N. F. 71, 1916, S. 415—418*), um Praxagoras und Philine als Eltern des Dichters zu kennen; aber auch die Festlegung seiner ἀκμή auf die Regierung des Philadelphos (Prol. Aab; arg. XVIIa) und die 124. Olympiade (arg. IVc—e), der Synchronismus mit Arat, Kallimachos und Nikander (Prol. Ab) sowie die Unterweisung durch Asklepiades und Philitas (Prol. Aa) ergaben sich nicht ohne weiteres aus den Worten des Dichters. Alle diese Daten passen vorzüglich in eine Chronik nach Art der apollodorischen. Den von Orchomenos nach Kos übergesiedelten Perikles und seinen Sohn Simichidas (sch. VII 21a) mag der Scholiast in dem Philitas-Kommentar des Koers Nikanor gefunden haben; an einen durch Nikanor vermittelten koischen Lokalschriftsteller dachte schon Hiller *(Jahresb. d. class. Altert. 34, 1885, S. 274).* Die Überlieferung über die absonderlichen Liebesbeziehungen der Kitharodin Glauke sch. IV 31ab hat Maas *(Realenc. d. class. Alt.² XIII 1910, Sp. 1396 f.)* klargestellt. Nach ihm schöpft der Scholiast ebenso wie Aelian (De nat. an. V 29, I 6, VIII 11; Var. hist. IX 39), Plinius (Nat. hist. X § 51), Plutarch (De sollert. an. 18, p. 972F) und Athenaios (XIII 606c) aus einer peripatetischen Geschichten-Sammlung; Theophrast war darin nicht wie im Scholion für das Abenteuer der Glauke — eine chronologische Unmöglichkeit —, sondern für das des Knaben Amphilochos angeführt (ἐν τῷ Ἐρωτικῷ Athen.). Vielleicht dürfen wir die von Maas erschlossene peripatetische Sammlung in den Ἀπομνημονεύματα des Samiers Lynkeus wiedererkennen, die der Scholiast in dem anschließenden Scholion IV 31c für die Personalien des Kinädologen Pyrrhos von Milet heranzieht. Ob der Scholiast den Lynkeus selbst benutzt hat oder ob wir nicht vielmehr aus der synchronistischen Notiz sch. IV 31d auf die Vermittlung eines chronikalischen Werkes (Apollodor) zu schließen haben, mag dahingestellt bleiben.

Von bildenden Künstlern zu reden, hat der Scholiast nur einmal Veranlassung (sch. V 105a). Daß er hier zum einzigen Zeugen für einen jüngeren, dem Ende des 4. Jahrhunderts angehörenden Praxiteles wird, verrät eine vorzügliche Quelle[1]); ich kann es

1) Wilhelm Vollgraff *Praxitèle le jeune, Bull. de corr. hell. 32, 1908, S. 236 ff.*

mir nicht versagen, daran zu erinnern, daß Apollodor in seiner Chronik auch die Künstler behandelte und dabei auf die Unterscheidung gleichnamiger Wert legte (vgl Fgm. 112 Jacoby).

Bei Erklärung der *Νομεῖς* ist der Scholiast mehrfach genötigt, von den olympischen Spielen und den siegreich aus ihnen hervorgegangenen Athleten zu sprechen. Daß er dabei eine Olympionikenliste zur Hand genommen hat, beweist sch. IV 6a: *οὐκ ἀναγέγραπται ὁ Αἴγων νενικηκὼς Ὀλύμπια.* In dieser Liste hat er zur 60. Olympiade den Knabensieg des Krotoniaten Milon im Ringkampf angemerkt gefunden (arg. IV d), von dem auch Pausanias (VI 14, 5) zu berichten weiß. Ich stehe nicht an, als Quelle des Scholiasten die *Ὀλυμπιονῖκαι* des Eratosthenes anzunehmen, dessen *Γεωγραφικά* und andere Schriften Theon in den Apollonios-Scholien ausgiebig benutzt hat. Schwieriger ist die Frage, ob der Scholiast da auch die Athleten-Anekdoten gefunden haben kann, die er von Astyanax (sch. IV 34/36a) und Milon (sch. IV 6c) erzählt. Daß Eratosthenes von Astyanax gehandelt hat, wissen wir jetzt aus dem Menander-Scholion Oxyrh. Pap. III Nr. 409, Z. 102—106: *τοῦ Μιλησίου Ἀστυάνακτος πολλοὶ σφόδρα τῶν κωμῳδιογράφων μέμνηνται· ἐγένετο γὰρ παγκρατιαστὴς κράτιστος τῶν καθ' αὑτόν, ἠγωνίσατο δὲ καὶ πυγμῇ. Ἐρατοσθένης δ' ἐν τῷ* . (die Buchnummer ist unleserlich) *τῶν Ὀλυμπιονικῶν προσθεὶς* $\overline{\rho\iota\varsigma}$ *Ὀλυμπιάδι*[1]) *φησίν· Ἀστυάναξ ὁ Μιλήσιος* $\bar{\varsigma}$ *τὴν περίοδον ἀκονιτεί.* Aber gerade dieses Scholion unterscheidet scharf zwischen den anekdotischen Zügen im Bilde des Astyanax, die durch die Komödie verbreitet werden, und der nüchternen Tatsache des 6. *Περίοδος*-Sieges, die Eratosthenes überliefert; in die Olympionikenliste selbst sind Athleten-Anekdoten offenbar erst durch die Fortsetzer des Eratosthenes (vom Schlage des Phlegon von Tralles) hineingekommen, die Africanus in seiner *Ὀλυμπιάδων ἀναγραφή* ausschreibt (vgl. Heinr. Gelzer *Sextus Iulius Africanus I 1880, S. 167f.*). Wir werden also neben Eratosthenes eine zweite Quelle des Scholiasten anzusetzen haben, und zwar eine Schrift *Περὶ ἀγώνων*, wie Ed. Lübbert *(Comm. de Pindari poetae et Hieronis regis amicitiae primordiis et progressu, Ind. schol. Bonn. S.-S. 1886, S. XIIff.)* sie für das 6. Buch des Pausanias neben den *Ὀλυμπιονῖκαι* des Aristoteles nachgewiesen hat. Namhaft können wir diese Quelle nicht machen, doch darf nicht uner-

hat, von dieser Scholienstelle ausgehend, die Leto-Statuen in Argos, dem lykischen Myra u. a. Orten aus dem Werk des älteren Praxiteles ausgeschieden.

1) Die Herausgeber schreiben *προθεὶς* $\overline{\rho\iota\varsigma}$ *Ὀλυμπιάδα*, der Papyrus zeigt jedoch deutlich *προθείς*, d. i. *προσθείς*, und die gekürzte Schreibung *Ὀλυμπιαδ* kann ebenso zu *Ὀλυμπιάδι* wie zu *Ὀλυμπιάδα* ergänzt werden.

wähnt bleiben, daß Athenaios ähnliche Geschichten von Milon und Astyanax (X 412e—413b) einem zeitlich nicht festliegenden Theodoros von Hierapolis nacherzählt. Dagegen hat Eratosthenes, wie wir aus den Fragmenten 20—22 Müller *(Herod. ed. Dind. 1844, App. S. 203f.)* wissen, im ersten Buche der Ὀλυμπιονῖκαι von den Kampf-Gebräuchen und ihrer Herkunft gehandelt, so daß wir ihm mit Zuversicht zuweisen können, was in den Scholien IV 7a über den olympischen Olivenkranz[1]) und II 121a über den von Herakles eingeführten Kranz aus dem Laube der Silberpappel gesagt ist; an der letzten Stelle hat Dübner zwar kühn, aber nicht ohne Beifall den Namen des Eratosthenes eingeführt, indem er das überlieferte Ὀλυμπιόνικος zu ⟨Ἐρατοσθένης ἐν πρώτῳ⟩ Ὀλυμπιονικῶν ergänzte.

3) Geographie.

Die beiden Idyllen, die den meisten Anspruch haben, als *eclogae mere rusticae* bezeichnet zu werden, sind im äußersten Süden Italiens lokalisiert, und zwar die Νομεῖς bei Kroton, die Ὀδοιπόροι bei Sybaris. Über Kroton berichtet der Erklärer zu IV 32f., daß die Stadt von dem gleichnamigen Sohne des Phaiax und Bruder des Korkyräerkönigs Alkinoos begründet und durch die Tüchtigkeit ihrer Männer wie durch ihren Reichtum zu sprichwörtlicher Berühmtheit gelangt sei. Auf seiner Flucht (aus der Heimat Korkyra) sei Kroton von Lakinos[2]) aufgenommen worden, nach dem das Vorgebirge Lakinion den Namen führe. Der alte Scholiast

---

1) Mit der Autorschaft des Eratosthenes steht scheinbar im Widerspruch die Tatsache, daß sich der Scholiast für die Geschichte von der καλλιστέφανος ἐλαία auf Aristoteles beruft, bei dem sie heute nur im 51. Kapitel der späten Kompilation der *Mirabiles Auscultationes* zu finden ist. Nachdem aber die übliche Beziehung des im 51. Kapitel erwähnten attischen Pantheions auf den von Hadrian in Athen erbauten Tempel von Joh. Geffcken *(Timaios' Geogr. des Westens, Phil. Unters. 13, 1892, S. 86)* mit Recht abgelehnt worden ist, hindert uns nichts, dieses Kapitel des Wunderbuches aus einer echten Schrift des Aristoteles abzuleiten. Da nun Eratosthenes auch sonst (fgm. 23 Müller) die Ὀλυμπιονῖκαι des Aristoteles heranzieht, so werden wir in dieser verlorenen Schrift die Quelle für Kapitel 51 der *Mirabiles Auscultationes* zu suchen haben; der Aristophanes-Scholiast (zu Plut. 586) hat vielleicht ebenso wie der Theokrit-Scholiast (durch Eratosthenes) den echten Aristoteles benutzt. Zu der aristotelischen Herkunft des Stückes paßt es gut, daß darin eine spezifisch attische Version der Legende vorgetragen wird; vgl. meine Auslegung auf S. 137 der Ausgabe.

2) Daß auch Lakinos ein Korkyräer sei (sch. IV 33b), widerspricht aller sonstigen Überlieferung und dem Sinn der Erzählung, denn der Landfremde kann nur bei einem Einheimischen Schutz finden. Es wird zu schreiben sein: ἀπό τινος Λακίνου τοῦ ὑποδεχομένου Κρότωνα Κερκυραῖον φεύγοντα.

des Lykophron kennt (S. 278, 28; 313, 22 Scheer) die Benennung Krotons und des Lakinions nach den gleichnamigen Heroen sowie das verwandtschaftliche Verhältnis dieser beiden: Kroton hatte Laurete, die Tochter des Lakinos, zur Frau genommen. Diodor (IV 24, 7) erzählt, daß Herakles auf seinem Zuge mit den Rindern des Geryones Lakinos beim Diebstahl ertappt und außer ihm versehentlich auch Kroton erschlagen habe; dasselbe weiß Jamblichos (De vita Pyth. IX 50). Der Daniel-Scholiast (zu Verg. Aen. III 552) berichtet ergänzend — letztlich aus Varro —, daß Lakinos selbst den Heratempel erbaut hat, und sagt diesem eine besondere Wunderwirkung nach. Zusammenfassend erzählt Konon die Geschichte von Phaiax bis zum Tode Krotons (Narr. 3)[1]. Wie die Übereinstimmung der Scholien zu Theokrit und Lykophron auf Theon als Kommentator schließen läßt, so mit noch größerer Gewißheit das Zusammentreffen Diodors, Varros und des alten, von Konon benutzten Mythographen (vgl. Ulr. Hoefer *Konon 1890, S. 106 ff.*) auf Timaios als Quelle (vgl. Geffcken a. a. O. S. 21. 53. 140, 11—19). Daß der Neaithos nahe bei Kroton mündet und von dem Verbrennen griechischer Schiffe den Namen erhalten haben soll, bemerkt der Scholiast zu IV 24. Die hier nur angedeutete Geschichte gibt das alte Scholion zu Lykophron 921 (S. 297, 10 Scheer) ausführlich; ähnlich erzählt sie Strabo VI 262, der anschließend daran von der Gründung Krotons (nach Antiochos und Ephoros) sowie von der späteren Berühmtheit der Stadt durch ihre Athleten berichtet. Daß Lykophron selbst sowohl wie sein Erklärer die Geschichte vom Schiffsbrande bei Timaios gefunden haben, weist Geffcken (a. a. O. S. 21 f.) nach; Rud. Daebritz *(De Artemidoro Strabonis auctore cap. tria, Diss. Leipz. 1905, S. 5—21)* hat gezeigt, daß Strabo im VI. Buche durch Artemidors Vermittlung aus Timaios schöpft, während Antiochos (und Ephoros) zu den bevorzugten Quellen des Timaios gehören. Durch Strabo wird auch die oben erwähnte Bemerkung des Scholiasten über die εὐανδρία (sch. IV 33 b) für Timaios gesichert. Strabo schließt (VI 263) an die Schilderung Krotons unmittelbar die von Sybaris an. Er folgt nach Daebritz (a. a. O. S. 16) auch hier Artemidor, dessen Hauptinhalt Plinius (Nat. hist. III § 97) in die kurzen Worte faßt:

1) Der Text, den die Bibliothek des Photios überliefert, ist ganz verwahrlost. Die alte Vorlage hat gewiß nicht nur von Λακῖνος gesprochen (aus Λατῖνος von Duker hergestellt), sondern auch von Κρότων (nicht von Λοκρός). Hoefer (a. a. O. S. 85—88) tut der Überlieferung noch zu viel Ehre an, wenn er in ihr eine willkürliche Übertragung der Gründungssage Krotons auf das epizephyrische Lokroi erblickt.

oppidum Croto, amnis Neaethus, oppidum Thurii inter duos amnes Crathim et Sybarim, ubi fuit urbs eodem nomine. Nachdem Strabo die Gründung der Stadt durch die Achäer und ihre Lage zwischen den Flüssen Krathis und Sybaris erwähnt hat, berichtet er ausführlich ihre Zerstörung durch die Krotoniaten und die Neubesiedlung der Stelle durch die Athener, die ihr nunmehr nach der benachbarten Quelle den Namen *Θούριοι* geben. Ehe er mit dem späteren Schicksal Thuriis die Schilderung beschließt, schiebt er eine Bemerkung über die wunderbare Wirkung des Wassers der beiden Flüsse ein: vom Wasser des Sybaris werden die Pferde scheu, das Wasser des Krathis besitzt neben anderen Heilkräften auch die, graues Haar wieder blond zu färben[1]). Die Scholien zu V 1 wissen, daß die Stadt Sybaris eine Gründung des griechischen Mutterlandes[2]) ist und den Namen entweder dem Flusse oder ihrem *οἰκιστής* verdankt[3]). Sie berichten auch kurz die Zerstörung durch die Krotoniaten und die Neugründung der Athener unter dem Namen Thurion, der dem benachbarten Fluß (nach der laurentianischen Rezension: der benachbarten Quelle) entnommen sei. Daß die Flüsse Krathis und Sybaris an der Stadt Sybaris vorüberfließen, erwähnt der Scholiast V 14/16k[4]), wo er die Wunderwirkung des Krathis-Wassers unter Berufung auf Nymphodoros und Theophrastos bezeugt. Daß das ganze Kapitel Strabos (wahrscheinlich über Artemidor) auf Timaios zurückgeht, darf nach den Nachweisungen von Daebritz als sicher gelten; welche Rolle Nymphodoros bei der Vermittlung des Timaios gespielt hat, wird später besprochen werden. In dem *Φάλαρος* V 103 soll Asklepiades

1) Die Stelle ist zu schreiben: *ὁ δὲ Κρᾶθις τοὺς ἀνθρώπους ξανθοτριχεῖν καὶ λευκοτριχοῦντας* (für *λευκοτριχεῖν*) *ποιεῖ λουομένους καὶ ἄλλα πολλὰ πάθη ἰᾶται.*

2) Im Scholion 1b hätte ich nicht mit Adert *⟨Ἀθηναίων⟩ ἄποικος* ergänzen sollen; das alte Sybaris, um das es sich zunächst handelt, kann nach Strabo nur als *πόλις ⟨Ἀχαιῶν⟩ ἄποικος* bezeichnet werden.

3) Der *οἰκιστής* hieß nach Meinung des Scholiasten *Σύβαρις*. Wenn also bei Strabo steht *οἰκιστὴς δ' αὐτῆς ὁ ισ Ἑλικεύς*, so werden wir hier nicht mit Meineke einen sonst völlig unbekannten *Ἶσος* einführen, sondern den vom Scholiasten bezeugten *⟨Σύβαρ⟩ις* herstellen.

4) Der vorletzte Satz des Scholions *ἢ ποταμὸς Κρότωνος, οὗτος δὲ Ἰταλίας* ist von mir im Anschluß an Adert in der Ausgabe so aufgefaßt worden, daß der unteritalische Krathis von dem achäischen unterschieden werden solle. Dieser Gegensatz des *οὗτος* zu einem *ἄλλος* kann jedoch kaum verstanden werden, wenn dieser *ἄλλος* vorher gar nicht genannt war. Es scheint vielmehr mit dem *ἢ* (wie sehr häufig) eine ehemals selbständige (dem Scholion 14/16m parallel laufende) Glosse angeschlossen zu werden, die denselben vorher behandelten Krathis ungenau als einen Fluß bei Kroton in Italien bezeichnete und (nach der richtigen Herstellung durch Ahrens) lautete: *ποταμὸς Κρότωνος οὗτος τῆς Ἰταλίας.*

nach dem Scholion 102/03a ein *χωρίον* ⟨*καὶ*⟩ *νῦν καλούμενον Φάλαρον* wiedererkannt haben. Eine solche Örtlichkeit ist uns auf italischem Boden nur aus Lykophron V. 717 bekannt, dessen alte Erklärung Stephanos s. v. *Φάληρον* erhalten hat: *ἔστι καὶ πόλις ἐν Ὀπικοῖς, εἰς ἣν ἐξεβράσθη Παρθενόπη ἡ Σειρήν.* Da Lykophron die Kenntnis des raren Ortes Timaios verdankt (Geffcken a. a. O. S. 33), so dürfte auch die Quelle des Scholiasten dort zu suchen sein. Freilich hat in diesem Falle (sofern das Scholion zuverlässige Überlieferung gibt!) nicht Theon, sondern Asklepiades als Vermittler des Timaios zu gelten. Das *Σεληναῖον ὄρος*, auf dem man noch in historischer Zeit die Aushöhlungen zeigte, die Kirke und Medeia bei der Zubereitung ihrer Zaubermittel als Mörser gedient haben sollten (sch. II 15/16a), identifiziert Wilh. Heinr. Roscher *(Über Selene und Verwandtes 1890, Studien zur griech. Myth. H. 4, S. 15)* mit dem *Σελήνης ἄκρον*, das Ptolemaios (Geogr. III 1, 4) in der Nähe der etrurischen Stadt Luna (= *Σελήνης πόλις* Strab. V 222; Steph. Byz. s. v.) bezeugt. Medeia wird von Lykophron in einem sicher Timaios entnommenen Abschnitt (V 1270ff., vgl. Geffcken a. a. O. S. 39ff.) mit Kirke in Verbindung gebracht; daß ihre Begegnung an der etrurischen Küste stattfand, dürfen wir aus der Erzählung des Apollonios (IV 659ff.) schließen. Einige Erklärungen unteritalischer Örtlichkeiten hat der Scholiast ohne Zuhilfenahme eines anderen Mittels als des Dichtertextes selbst geben können. Dahin rechne ich: 1) sch. IV 17bc *Αἴσαρος* ein Fluß bei Kroton[1]. 2) sch. IV 19b *Λάτυμνος* ein Berg bei Kroton[2]. 3) sch. IV 23c *Φύσκος* ein Berg. 4) sch. V 102/03ah *Φάλαρος* ein Berg. 5) sch. V 123/24eg (adn.) *Ἱμέρα* eine Quelle in Italien. Daher stammen die verwirrten Angaben in dem laurentianischen Scholion VII 75c. 6) sch. V 123/24g *Ἄλεις* ein Fluß in Italien. Von hier hat sch. VII 1c die gleiche Bemerkung.

Ehe wir die Geographie Unteritaliens verlassen, müssen wir noch ein wenig bei der merkwürdigen Tatsache verweilen, daß das Land selbst in den Scholien bald als *Ἰταλία*, bald als *Σικελία* bezeichnet wird. Die nachstehende Übersicht soll zunächst den

---

1) Die zweite Hälfte des Scholions IV 17b *ἔστι δὲ καὶ ἄλλος ποταμὸς Σικελίας* ist offenbar aus einer ehemals selbständigen Parallelglosse zur ersten Hälfte hervorgegangen, die etwa lautete: *ἄλλως.* ⟨*Αἴσαρος*⟩ *ποταμὸς Σικελίας.*

2) Daß der Latymnos ein Berg in Lakonien gewesen sei, ist sonst völlig unbezeugt. Statt mit Ahrens *τῆς Λευκανικῆς* oder *τῆς Λευκανίας* herzustellen, bevorzuge ich jetzt in K *τοῦ Λακινίου ὄρος περὶ Κρότωνα.* Das ergab sich für den Kommentator aus den Worten des Dichters selbst. Aus dem entstellten *τῆς Λακωνικῆς* machte dann der Glossator ($K^g U^g E^g$) ein *ὄρος Λακωνικόν.*

Wechsel beider Bezeichnungen und ihre Verteilung auf die verschiedenen Zweige der Überlieferung anschaulich machen.

Ort	Scholion	Ἰταλία	Σικελία
Αἴσαρος [1])	IV 17 b	—	ambr. + vat.
Ἄλεις	V 123/24 g	laur.	—
	VII 1 c	—	laur.
Θουρία	VII 78/79 c	—	laur.
Ἱμέρα κρήνη	V 123/24 e	ambr. + vat.	—
	V 123/24 g (adn.)	laur.	—
Κρᾶθις	(V 14/16 km)	—	sch. Dion. Per. 416
Κρότων	III a	ambr. + vat.	laur.
	IV a	ambr. + vat.	laur.
	IV b	ambr.	vat.
	IV 32 a	—	ambr. + vat.
	IV 33 b	ambr. + vat.	—
	V 14/16 k	ambr. + vat.	—
Λακίνιον	(IV 33 b c)	—	sch. Dion. Per. 369
Ῥήγιον	B a	ambr. + vat.	laur.
Schauplatz des V. Idylls	V a—c	ambr. + vat. + laur.	—
	V 102/103 a	ambr. + vat.	—
Schauplatz der *Πυθαγόρειοι*	XIV 5 a	ambr. + vat.	—
Σύβαρις	V 14/16 m	—	laur.
Συβαρῖτις πηγή	V 126 a	ambr. + vat.	—
	V 126 b	—	laur.

Irgendein Grundsatz, nach dem in den Scholien der eine oder der andere Name gewählt wäre, ist nicht erkennbar. Es fällt nur auf, daß gerade die laurentianische Rezension, die an Güte und Alter hinter der ambrosianischen und vatikanischen zurücksteht, mehrmals *Σικελία* anwendet, wo die anderen *Ἰταλία* bieten, während der umgekehrte Fall nicht zu beobachten ist. Trotzdem geht es nicht an, den Namen *Σικελία* etwa bloß aus einer Verschreibung für *Ἰταλία* herzuleiten, die an sich bei der häufigen Kürzung beider Namen (*Ἰτ*^{λ} bezw. *Σικ*^{λ}) leicht eintreten konnte. Dem steht entgegen, daß *Σικελία* für *Ἰταλία* in 12 von einander unabhängigen Fällen verschrieben sein müßte, während die Insel nur einmal infolge Verschreibung mit dem falschen Namen *Ἰταλία*

1) Vgl. S. 111 Anm. 1.

belegt wird: K lokalisiert die ersten Bukoliasten in der Hypothesis VIc *ἐν Ἰταλίᾳ*, während er in der Parallelfassung VIb in Übereinstimmung mit allen vatikanischen Hss (auch mit den laurentianischen in VId) richtig *ἐν Σικελίᾳ* schreibt. In den Scholien zu Lykophron liegen die Verhältnisse ähnlich. Scheer stellt (S. XXXVIII f.) zusammen: *Βαῖαι περὶ Σικελίαν* S. 228, 4 (Hss ss[4]); *Σῖρις ποταμὸς Σικελίας* S. 278, 5 (Hss s[3]s[6], dafür *Ἰταλίας* ss[4]); *Κεραύνια ὄρη ἀντικρὺ τῆς Σικελίας* (Apulien) S. 315, 23 (Hss ss[3]s[6]). Da auch in den Pindar-Scholien derselbe Gebrauch vorkommt (Pyth. I 34a *Κύμη νῆσος παρακειμένη τῇ Σικελίᾳ*), so schließt Scheer auf eine besondere Quelle, die Theon vorgelegen und Süditalien als *Σικελία* bezeichnet habe. Diese Quelle könnte nach unserer vorangehenden Untersuchung nur Timaios sein, aber dessen Hauptvermittler Lykophron, Diodor und Varro zeigen keine Spur davon. Außerhalb der Scholien bezeugt hauptsächlich Stephanos von Byzanz diesen Sprachgebrauch[1]). Er lokalisiert in Sizilien: *Ἀφάναι* (= *Φάναι* in Apulien, vgl. Mayer S. 354). *Βρουττία*, *Κύμη* (S. 393, 1 Mein., nach Scheer aus dem angeführten Pindar-Scholion, außerdem S. 684, 8 Mein.), *Λαγαρία*, *Μάταυρος*, *Προστρόπαια* (= Tropea nach Pais S. 484), *Προχύτη*, *Πυξοῦς*, *Σινόεσσα*, *Σῖρις* (mit Geffcken *De Steph. Byz., Diss. Gött. 1886, S. 26*, aus dem Etym. M. zu ergänzen, entnommen aus dem angeführten Lykophron-Scholion), *Σκυλλήτιον*. Die Glosse *Ἀβάκαινον*, die als Belege für sizilische Ethnika auf *-ῖνος* u. a. *Μεταποντῖνος Βρεντεσῖνος Τερεντῖνος* und sogar *Ἀρρητῖνος* anführt, mag nachträglich aufgefüllt sein; sie stammt aus Herodian, der an anderer Stelle (I 39, 17; 222, 4 Lentz) die Paeligner-Stadt *Σούλμων* und die Latiner-Orte *Λωμεντός* (Nomentum) und *Λαυρεντός* als *Σικελικαὶ πόλεις* bezeichnet. Unter *Σκυλλήτιον* gibt Stephanos das 6. Buch des Eudoxos als Quelle an, und daraus schließt Scheer, wenn auch nur zögernd, daß daher die ungewöhnliche Benennung sowohl bei Stephanos wie bei Theon stamme. Eine Beziehung des Eudoxos zu den Theokrit-Scholien müssen wir auf Grund der Ergebnisse unserer Untersuchung ablehnen, und mit den Lykophron-Scholien kann er nur durch die unwahrscheinliche Annahme in Verbindung gebracht werden, daß die Stephanos-Glosse *Σκυλλήτιον* aus einem verlorenen Scholion zu V. 853 (*Σκυλλητίᾳ*!) abzuleiten sei. Eudoxos ist aber auch nicht für die Ver-

1) Meineke hat S. 570 seiner Ausgabe die Glossen zusammengestellt. Nachträge aus anderen Schriftstellern geben Ettore Pais *Storia d'Italia I 1, 1894, S. 5 Anm. 1; S. 484 Anm. 3* und Max. Mayer *Apulien vor und während der Hellenisierung 1914, S. 330 Anm. 3.* Stellen, die ich anders deute, übergebe ich stillschweigend.

wendung von *Σικελία* für *'Ιταλία* bei Stephanos selbst verantwortlich. Vergleichen wir die Glosse *Λαγαρία* mit ihrer erhaltenen Quelle!

Stephanos	Strabo VI 263
Λαγαρία φρούριον Σικελίας πλησίον Θουρίων, τοῦ Ἐπειοῦ καὶ Φωκέων κτίσμα, ὡς Στράβων. ὁ πολίτης Λαγαριτανός, ὅθεν καὶ Λαγαριτανὸς οἶνος.	*μετὰ δὲ Θουρίους Λαγαρία φρούριον, 'Επειοῦ καὶ Φωκέων κτίσμα, ὅθεν καὶ ὁ Λαγαριτανὸς οἶνος.*

Es liegt klar vor Augen, daß Stephanos seine Glosse unmittelbar und ausschließlich aus Strabo entnommen hat. Was er über Strabo hinaus bietet, ist die besonders herausgestellte, aber aus der Bezeichnung des Weines abgelesene Form des Ethnikons und die Landesbezeichnung *Σικελία*. Süditalien wird also nicht von irgend einer alten Quelle, sondern von dem Stephanos des 6. Jahrhunderts als *Σικελία* bezeichnet. Dazu stimmt gut, daß in den Theokrit-Scholien gerade die jüngste Rezension den Namen bevorzugt. Die sonstige Überlieferung steht dieser späten Ansetzung des Gebrauchs durchaus nicht hindernd im Wege; außer den bereits angeführten Stellen kommen nur noch je eine Glosse des Hesychios († *ἐντάραντον*) und des Suidas (*Φιλοξένου γραμμάτιον*) in Frage, die beide Tarent nach Sizilien verlegen. Für die Erklärung des Sprachgebrauchs kann nun die bekannte Tatsache, daß die Sikuler in grauer Vorzeit vom Festlande auf die nach ihnen benannte Insel hinübergegangen waren, nicht mehr in Betracht kommen. Das Richtige hat schon Adolf Holm an einer übersehenen Stelle ausgesprochen *(Gesch. Siziliens im Altert. 3, 1898, S. 488): Es sind Irrthümer der Grammatiker, zuletzt beeinflußt dadurch, daß in byzantinischer Zeit das Thema Sikelia einen Theil von Italien mit umfaßte; ein Strateg von Sizilien residirte in Gaeta. Früher hat man nie Unteritalien Sizilien genannt.* Wir können die byzantinische Themen-Verfassung erst im 8. Jahrhundert im Westen nachweisen, aber sie war doch dann nichts anderes als die offizielle Übertragung der bereits bestehenden militärischen Kommandoverhältnisse auf die gesamte Zivilverwaltung (vgl. darüber Ludo Moritz Hartmann *Unters. z. Gesch. der byz. Verwaltung in Italien 1889, S. 69—73*). Man wird annehmen dürfen, daß Süditalien seit der byzantinischen Rückeroberung, also seit der Mitte des 6. Jahrhunderts, militärisch und in der Verwaltung mit Sizilien eine Einheit bildete, in der letzterem die Führung zufiel.

Eine zweite Gruppe bilden die vom Scholiasten behandelten Örtlichkeiten Siziliens. Die Stadt Eryx führt nach sch. XV 100/01

ihren Namen von dem Sohne des Butes und der Aphrodite. Die gleiche Ableitung bei Diodor (IV 23, 2) und Varro (Servius zu Aen. V 412; I 570) geht sicher auf Timaios zurück (Geffcken a. a. O. S. 109, 8); für Stephanos s. v. vermutet Geffcken denselben Ursprung (S. 23 Anm. 4). Für die mythische Herleitung des Namens Aetna werden im Scholion I 65/66a drei Versionen zur Wahl gestellt. Sie sind entnommen aus der sizilischen Lokalgeschichte des Alkimos, einem Gedicht des Simonides und dem geographischen Werk des Demetrios von Kallatis, dessen Titel *Περὶ Ἀσίας καὶ Εὐρώπης* wir aus Diogenes von Laërte (V 83) kennen. Offenbar hat Demetrios, der um 200 v. Chr. angesetzt werden kann, für seine große Kompilation Lokalhistoriker und Dichter ausgezogen. Das anschließende Scholion I 65/66bc beginnt mit einer vermutlich umfangreichen Lücke, in der die am Aetna lokalisierte Sage von Daphnis — in der auf Timaios zurückgehenden Vulgärform — erzählt gewesen sein muß [1]). Sie schloß ab mit seinem Begräbnis und dem Ende der treuen Hunde, deren Grabmal Nymphodoros unter den Wundern Siziliens aufzählte. Nymphodoros fanden wir schon bei Besprechung des Krathis (oben S. 110) mit Timaios verbunden; in welchem Verhältnis stehen beide zu einander? Die Wunderkraft des Krathis-Wassers kennt Antigonos (Hist. mir. 134) aus den *Θαυμάσια* des Kallimachos, dieser aus Timaios; der Theokrit-Scholiast beruft sich (V 14/16k) auf Nymphodoros und (den von diesem benutzten) Theophrast. Daraus gewinnen wir die Reihe Theophrast — Timaios — Kallimachos — Nymphodoros; denn daß Nymphodoros bei aller sonstigen Unsicherheit seiner Datierung [2]) hinter Kallimachos gehört, kann nach der Art seiner Schriftstellerei kaum in Zweifel gezogen werden. Nymphodoros dürfte also hier wie dort Vermittler des Timaios sein. Die oben (S. 59) besprochenen Scholien I 118a—c handeln von dem Gewässer Thybris, das schon den Alten ein unlösbares Rätsel aufgab. Immerhin haben wir in der Geschichte von der Eindämmung des Flusses durch Herakles eine Handhabe, um die Quelle des Ganzen zu bestimmen: Herakles' abenteuerreicher Zug mit den Rindern des Geryones ist von Timaios fortlaufend berücksichtigt worden. Von dem Flusse Himeras wissen die Scholien V 123/24d—f zu erzählen, daß er teils salziges, teils süßes Wasser führe. Dieses *παράδοξον* berichtet verständlicher Antigonos (Hist. mir. 133): der Himeras

1) Hier haben wir also die oben (S. 65) postulierte Stelle.

2) Auch Hoefer *(Rhein. Mus. N. F. 59, 1904, S. 560—64)* hat die Frage nicht endgültig gelöst.

spalte sich in zwei Flüsse, und obgleich beide aus derselben Quelle stammten, habe der eine salziges, der andere trinkbares Wasser. Solinus, der V 16—17 in seine nach Plinius verfertigte Chorographie *fluminum miracula* aus ungenannter Quelle einschiebt, weiß hinzuzufügen, daß der nach Norden fließende Arm bitter, der südliche dagegen süß sei. Allen drei Zeugen liegt ein Wunderbuch zugrunde. Da Antigonos dieses *θαυμάσιον* ebenso wie das des Krathis aus Kallimachos schöpft (der dafür Lykos von Rhegion anführt), so wird sich der Theokrit-Scholiast auch hier der Vermittlung des Nymphodoros bedient haben. Ein letztes Wasserwunder wird von der Quelle Arethusa in dem fragmentarischen, oben (S. 66) aus den lateinischen Scholien ergänzten Stück I 117a (vgl. auch b und e) erzählt: die geheimnisvolle Verbindung mit dem Alpheios in Elis, die durch verschiedene Erscheinungen bewiesen sein soll. Polybios (XII 4d) kennt die Geschichte aus Timaios (S. 105, 16 Geffcken); Antigonos (Hist. mir. 140) berichtet sie nach Kallimachos, der seinerseits Lykos von Rhegion ausschreibt, aber am Schluß bemerkt *τοῦτο δ' ἱστορεῖ καὶ Τίμαιος*. Mit einer Mirabilien-Sammlung hängen auch Didymos (in den Pindar-Scholien Nem. I 1—3; Pyth. II 12 und im Odyssee-Kommentar *γ* 489) und die jüngeren Zeugen zusammen; für Strabo (VI 270) und Pausanias (V 7, 2) hat es Kalkmann *(Pausanias der Perieget 1886, S. 35)* nachgewiesen. Daß dem Theokrit-Scholiasten Nymphodoros dieses *θαυμάσιον* vermittelt hat, darf nach dem Vorangehenden ohne weiteres angenommen werden. Dieses alte Scholion, dessen zweite Fassung in I 117b bis *πληροῦσθαι* reicht, ist später durch Hinzufügung des Restes von b, mit dem c und d ein Gefüge bilden, erweitert worden. Da diese Erweiterung von Joh. Helck *(De Cratetis Mallotae stud. crit. quae ad Od. spectant, Progr. Gymn. z. Hl. Kreuz, Dresden 1914, S. 41—44)* eingehend und zutreffend behandelt ist, kann ich mich hier auf sein Ergebnis stützen. Der Scholiast benutzt ebenso wie Stephanos von Byzanz s. v. *Ἀρέθουσα* (Herodian) Epaphroditos; dieser verdankt die Zusammenstellung der verschiedenen *Ἀρέθουσαι* dem Odyssee-Kommentar des Didymos, die appellativische Deutung des Wortes dem Kommentar des Herakleon; bei Herakleon hat er auch das Zitat aus Krates gefunden. Es ist durchaus unglaubhaft, daß Stephanos, der den großen Homer-Kommentar des Epaphroditos ausgiebig heranzieht, gerade dieses Stück, das so offensichtlich zur Erklärung des Verses *ν* 408 zusammengestellt ist, wie der Theokrit-Scholiast will, einer sonst völlig unbekannten Schrift *Περὶ στοιχείων* entnommen habe. Der Archetypus unserer Hss war an dieser Stelle offenbar beschädigt

oder verblaßt. Die ambrosianische Ur-Hs übernahm deshalb nur die Worte χαριέντως δὲ καὶ Ἐπαφρόδιτός φησιν, ὅτι ἀρεθούσας καλοῦσι τὰς κρήνας, während der Schreiber der vatikanischen Vorlage einige Worte mehr entzifferte, nämlich χαριέντως τοῦ Ἐπαφροδίτου λέγοντος ἐν τῷ περὶ στοιχείων, ὅτι ἀρεθούσας καλοῦσι τὰς κρήνας. ἀγνοήσας δὲ Κράτης μεταγράφει 'ἐπὶ κρήνης μελανύδρου'. Ich neige zu der Annahme, daß beide Hss hinter φησίν bezw. λέγοντος einen Passus ausgelassen haben, in dem nicht nur die Meinung des Epaphroditos, sondern auch der Autorname gestanden hat, zu dem der erhaltene Buchtitel Περὶ στοιχείων gehört; dieser Autor müßte dann die Quelle des Herakleon gewesen sein. Die Erweiterung des Arethusa-Scholions aus dem Homer-Kommentar des Epaphroditos kann aus chronologischen Gründen nur von einem der Kommentatoren des 2. Jahrhunderts vorgenommen sein. Munatios, der den Kommentar Theons gar nicht vor Augen hatte, kommt dafür nicht in Frage; um zwischen Theaitetos und Amarantos zu entscheiden, fehlt uns jedes Kriterium. Wir haben jetzt Nymphodoros und seine Vorgänger so weit kennen gelernt, daß wir ohne Mühe auch die Geschichte von der wunderbaren Errettung des frommen Hirten durch die Nymphen des Berges Thalamos bei Thurii, die der Scholiast VII 78/79 bc erzählt, auf ihre Quelle zurückführen können. Der Scholiast selbst beruft sich auf Lykos; Timaios (Athen. XII 519 c) kennt dieselben Nymphen und ihre Grotte, welche die Sybariten zum Schauplatz des Wohllebens zu machen wagten; Aelian (Nat. an. X 38) weiß von dem Lusias-Fluß, nach dem die Nymphen benannt sind, ein anderes Wunder zu berichten. Damit ist die Kette geschlossen: Lykos hat die Geschichte zuerst gebracht, ihm folgte Timaios, diesem (durch Vermittlung des Kallimachos) Nymphodoros, dem Aelian — neben Athenaios ein Hauptzeuge für θαυμαζόμενα — und der Scholiast ihre Erzählungen verdanken.

Im Gebiete des Peloponnes ist der Scholiast durch V. 123 des Thyrsis genötigt, sich über die Hauptorte des arkadischen Pan-Kultes zu äußern. Vom Lykaion-Gebirge weiß er ähnliche geheimnisvolle Dinge zu erzählen wie Pausanias: dort liegt die uralte Orakelstätte Pans (sch. I 123 c, vgl. Paus. VIII 37, 11); dort wurde Kallisto, in eine Bärin verwandelt, von Hermes gepflegt (sch. 123 d); dort befindet sich das vielberufene ἄβατον des Zeus Lykaios, das kein Lebewesen betreten kann, ohne die Fruchtbarkeit zu verlieren (sch. 123 ef, vgl. Paus. VIII 38, 6). In der Sage von Kallisto folgt der Scholiast nach Reinhold Franz *(De Callistus fabula, Leipz. Stud. z. class. Phil. 12, 1890, S. 266 ff.)* der auf Hesiod

zurückgehenden vulgären Version; die irrtümliche Schlußbemerkung, daß Arat ihre Versetzung unter die Sterne berichte, dürfte Zusatz eines Späteren sein. Die Erzählung von dem τέμενος des Zeus Lykaios ist in den Theokrit-Scholien lückenhaft überliefert. Nach Pausanias besteht das παράδοξον darin, daß innerhalb des heiligen Bezirks weder Mensch noch Tier einen Schatten werfen; Polybios (XVI 12, 7) und Plutarch (Aet. gr. 39, p. 300a—c) kennen gleichfalls das Schattenwunder, sind nur zu aufgeklärt, um es zu glauben. Daß die Quelle des Scholiasten beide Erscheinungen neben einander berichtete, erfahren wir aus dem (zugleich für Theon zeugenden) Scholion zu Kallimachos (Hymn. I 13): ὅτι πᾶν ζῷον εἰσιὸν ἐκεῖ μεμολυσμένον ἄγονον ἐγίγνετο καὶ σκιὰν τὸ σῶμα αὐτοῦ οὐκέτι ἐποίει. Das Wunder stand in einer Mirabilien-Sammlung, die es aus Theopomp übernommen hatte, wie das Zitat bei Polybios beweist (vgl. Kalkmann a. a. O. S. 43). Der von Theon benutzte Autor hat außer diesem Paradoxographen vermutlich einen arkadischen Lokalschriftsteller herangezogen; diesen zu bestimmen, fehlt jeder feste Anhalt[1]). Das Scholion 124a leitet den Namen des Mainalos von dem Sohne des Lykaon ab und folgt damit der verbreitetsten Sagenform, für deren Vertretung durch Theon auch die Pindar-Scholien (Ol. IX 88c[2])) und Stephanos von Byzanz s. v. angeführt werden können. Wenn die Apollonios-Scholien I 168 und 769 Mainalos zum Sohne des Arkas machen, so geben sie damit nur eine Variante aus den Ἀρκαδικά des Hellanikos wieder; das erste Scholion hat noch eine Spur davon erhalten, daß Theon ursprünglich auch hier daneben die Vulgata erwähnt hat[3]). Die dritte Pan-Stätte Arkadiens wird vom Dichter als Ἑλίκας ῥίον bezeichnet. Leider sind die ambrosianischen und vatikanischen Scholien z. d. St., die unmöglich über Helike geschwiegen haben können, verloren, und was die späten laurentianischen zur Füllung der Lücke geben (125/26b), ist billige Weisheit: sie erinnern an die

---

1) Ariaithos von Tegea scheidet wegen seiner abweichenden Benennung der Personen der Sage von vornherein aus (vgl. Franz a. a. O. S. 305 f.).

2) Quellengemeinschaft mit den Apollonios-Scholien beweist besonders sch. Ol. IX 88b, verglichen mit den Eingangsworten des sch. Apoll. I 168.

3) Das Scholion Apoll. I 168 fügt den Worten ἀπὸ Μαινάλου τοῦ Ἀρκάδος noch hinzu: οὗ πατὴρ Λυκάων. Daß Hellanikos im Gegensatz zu aller sonstigen Überlieferung Arkas zum Sohne des Lykaon gemacht haben sollte, erscheint ausgeschlossen, aber ebensowenig konnte Theon, der die Kallisto-Sage kannte, von sich aus diese Genealogie beifügen. Das Scholion ist offenbar gekürzt und hat ursprünglich die Vaterschaft des Arkas (nach Hellanikos) und die Vaterschaft des Lykaon (nach der Vulgata) zur Wahl gestellt; hinter Ἀρκάδος müssen mindestens die Worte ⟨ἢ ἀπὸ Μαινάλου⟩ ausgefallen sein.

Stadt Helike in Achaia, — die freilich nicht am Rhion gelegen ist. Theokrit muß in seiner Quelle einen arkadischen Berg Helike, der nach der Tochter Lykaons hieß, gefunden, Theon ihn erklärt haben; auch Kynosura war ja zugleich in Kreta und Arkadien lokalisiert, und Philostephanos (sch. Pind. Ol. VI 129 e) verbindet Helike mit Kyllene (vgl. darüber Ernst Neustadt *De Jove Cretico, Diss. Berl. 1906, S. 21 f.*). Auch was der Scholiast zur Erklärung des Lykaoniden-Grabes beigebracht hatte, ist großenteils untergegangen. Der Rest des Scholions 125/26 c. sieht darin den durch die Verse *B* 603 f. berühmt gewordenen *τύμβος* des *Αἴπυτος* am Fuße der Kyllene, den Pausanias mit großer Erwartung und eben so großer Enttäuschung besuchte (VIII 16, 2 f.). Dem widerspricht das Scholion 125/26 d, welches das Grauen, das selbst Götter dieser Stätte gegenüber empfinden (*τὸ καὶ μακάρεσσιν ἀγητόν*), mit Geschehnissen begründet, die sich innerhalb der Gruppe Lykaon-Kallisto-Arkas zugetragen haben. Dieses Scholion verstand unter dem Lykaoniden-Grab offenbar das auf dem Mainalos gelegene Grab des Arkas (Paus. VIII 36, 8), dessen furchtbare Schicksale — Schlachtung durch den eigenen Großvater und Inzest mit der eigenen Mutter (nach Erat. Cat. 8, wahrscheinlich zurückgehend auf ein Aition des Kallimachos) — auch seine Ruhestätte zu einer grauenvollen machten. Aus diesem Widerspruch kann man schließen, daß der Erklärer in 125/26 c beide Deutungen, die auf Arkas und die auf Aipytos, vorgetragen und sich für die erste entschieden hatte [1]).

Pisa als Stätte der olympischen Spiele wird in den Scholien IV 29/30 b c doppelt erklärt: es ist der Name für Olympia selbst, es ist aber auch Name derjenigen Lokalität innerhalb des heiligen Bezirks, die den Zeustempel trägt [2]). Denselben Unterschied

1) Mit dieser Entscheidung hat er Recht getan. Allerdings beziehen auch neuerdings Wilamowitz *(Textgesch. S. 111 Anm. 1)*, Hiller von Gaertringen *(Inscriptiones Arcadiae, JG V 2, 1913, S XVII 9)* u. a. das *αἰπὺ σᾶμα* Theokrits auf den *Αἰπύτιος τύμβος* *B* 604. Aber bei Homer ist die Kyllene das *ὄρος αἰπύ*, während der *τύμβος* an ihrem Fuße liegt; nach der genauen Beschreibung des Pausanias ist er ein *γῆς χῶμα οὐ μέγα* auf einem von der Kyllene weit überragten Vorberge namens *Σηπία*. Das Grab des Arkas liegt dagegen auf dem Mainalos-Gebirge. Ein zweites Bedenken gegen die Deutung hat schon Franz (a. a. O. S. 301 Anm. 1) vorgebracht: die Kyllene gehört nicht zu den bekannten Stätten des Pan-Kultes; die späte Lokalisierung seiner Geburt auf der Kyllene (Hom. Hymn. 19) und der noch jüngere dichterische Beiname *Κυλλήνιος* können den Mangel an echten alten Zeugnissen nicht aufwiegen.

2) Der vom Scholiasten angewandte Beiname *Πισαῖος* für den olympischen Zeus ist nur aus späten Schriftstellern zu belegen. Wahrscheinlich war er kein

zwischen der πόλις und dem χωρίον macht Stephanos s. v. Πίσα, der außerdem eine Quelle desselben Namens erwähnt. Von der Quelle, die nach Strabo (VIII 356) der Stadt den Namen gegeben hat, weiß der Scholiast nichts. Er leitet den Namen lediglich mythisch ab und stellt dafür zur Wahl: Pisos den Sohn des Aphareus und Pisa die Tochter des Endymion. Die erste Ableitung hat er mit Pausanias (VI 22, 2) und dem Etymologikon (Et. M. 673, 13) gemein, die zweite mit dem Pindar-Scholiasten (Ol. I 28d). Während aber Pisos bei Pausanias ein Sohn des Perieres ist, macht der Scholiast ihn zum Sohn des Aphareus (und damit zum Enkel des Perieres), lediglich in Übereinstimmung mit Pseudo-Apollodor (III 117), der auch die Mutter Arene anzugeben weiß. Die Genealogie Apollodors stammt von Stesichoros, Stesichoros hat nach Strabo Pisa als eine πόλις bezeichnet, wahrscheinlich also Πίσα von Πῖσος abgeleitet. Der Pindar-Scholiast beruft sich für die Lage Pisas auf Polemon, vielleicht ist dieser also auch für die Ableitung des Namens von der Tochter Endymions verantwortlich. Der Theokrit-Scholiast hat beide Autoren gewiß nicht direkt benutzt, sondern ebenso wie die doppelte Ortsbestimmung in einem geographischen Sammelwerk vorgefunden. Das argivische Μιδέα ist nach dem Scholiasten zu XIII 20 eine πόλις oder eine κώμη. Stephanos s. Μίδεια sagt genauer πόλις ἐν Ἄργει, ἡ νῦν κώμη: an die Stelle der früheren Stadt ist eine dörfliche Siedelung getreten. Strabo (VIII 373) und Pausanias (II 25, 9) wissen nur von der ehemaligen Stadt, die zu ihrer Zeit — oder zur Zeit ihrer Quellen — völlig vom Erdboden verschwunden war, nicht von der späteren κώμη. Stephanos und der Theokrit-Scholiast stehen also auch hier eng zusammen. Um die Νισαῖοι Μεγαρῆες Theokrits zu erklären, gibt der Scholiast (XII 27/33a) mit kurzen Worten die Gründungssagen von Νίσαια und Μέγαρα. Daß die Hafenstadt Νίσαια nach Νῖσος dem Sohne des Pandion benannt ist, berichten ebenso Pausanias (I 39, 4) und Stephanos s. v., Stephanos beruft sich dafür auf die Ἱέρειαι des Hellanikos. Dieser soll auch erzählt haben, daß Megareus aus Onchestos mit Nisos zusammen bei der Einnahme Nisaias den Tod fand. Damit ist für Hellanikos diejenige Form der megarischen Gründungssage bezeugt, die Pausanias (I 39, 5. 6) im Unterschied von der einheimischen die boiotische nennt: Megareus, der Sohn des Poseidon, kommt dem von Minos bedrängten Nisos zu Hilfe, fällt im Kampf und wird in der Stadt

---

echter Kultname, sondern von einem gelehrten Dichter hellenistischer Zeit auf Grund der Gleichsetzung Olympias mit Pisa erfunden.

begraben, die nach ihm den Namen erhält. Wir finden den Scholiasten in Bezug auf beide Gründungssagen in voller Übereinstimmung mit Hellanikos und dem Lexikon des Stephanos [1]). Derselben geographischen Quelle entlehnt der Scholiast wohl auch das Simonides-Zitat XII 27/33bc, das ihm als Zeugnis für die Tüchtigkeit der Megarer in der Schiffahrt dient. Daß die Feigen des attischen Demos Aigilon zu den besten gehören, bekräftigt der Scholiast (I 147b) durch Berufung auf den Historiker Dinon. Eine Anekdote aus dessen *Περσικά* eröffnet bei Athenaios (XIV 652b—e) die Reihe der für die Güte der attischen Feigen zeugenden Schriftsteller; in demselben Abschnitt wird die vom Scholiasten erwähnte Ableitung des Namens von einem Heros Aigilos aus den *Ἀττικὰ ὀνόματα* des Glossographen Philemon angeführt. Athenaios hat den Philemon durch Vermittlung des Pamphilos und weiterhin des Didymos benutzt (vgl. Rob. Weber *De Philemone Athen. glossogr.* in: *Commentationes phil., quibus O. Ribbeckio congrat. discip. Lips. 1888, S. 441—50*); für den Scholiasten scheint jedoch eine Mittelquelle geographischer Art angenommen werden zu müssen, die bereits das attische Aigilon mit homonymen Orten verband, wie es außer bei ihm im Lexikon des Stephanos (s. *Αἰγιλιά*) geschieht. Aus dieser Mittelquelle hat der Scholiast über Stephanos hinaus den raren Ort Lakoniens erhalten, den wir sonst nur aus der Aristomenes-Erzählung bei Pausanias IV 17, 1 kennen. In Aitolien kennt der Scholiast (VII 72ab) eine sonst völlig unbezeugte Ortschaft oder einen *δῆμος Λυκώπη*. Wir haben umso weniger Grund, die Richtigkeit seiner Angabe anzuzweifeln, als er den Namen mit *Λυκωπεύς* in Verbindung bringt, einem der Söhne des Agrios, die ihrem Oheim Oineus die Herrschaft über Kalydon entrissen (Apoll. Bibl. I 77) [2]). Von Kalydon weiß der Scholiast nicht nur, daß es dem Peloponnes gegenüber liegt (I 57b), sondern auch, daß sein Gebiet *Αἰολίς* genannt, die Bewohner dieser Gegend Aitoliens also für Aioler gehalten wurden (I 56g verbunden mit Hesych. *Αἰολικὸν θέαμα*, vgl. oben

---

1) Am Schluß des verstümmelten Scholions ist im Sinne des Pausanias (Hellanikos) etwa zu schreiben: *τάχα δ' ἀπὸ τοῦ συνοικήσαντος αὐτῷ Μεγαρέως τοῦ Ποσειδῶνος ⟨ἡ πρότερον Νίσα καλουμένη Μέγαρα μετωνομάσθη⟩*.

2) Wilamowitz *(Herm. 34, 1899, S. 615ff.)* sucht mit Recht hinter dem *Ἀχαρνεύς* und dem *Λυκωπείτας* Theokrits koische Örtlichkeiten. Es scheint mir aber doch zu gewagt, dem Scholiasten, der das Acharnai des Dichters mit dem attischen Demos gleichsetzt, einen koischen Demos *Λυκώπεια* (oder ähnlich) zu vindizieren, zumal die Änderung von *ἀποίκων* (sch. 72a) in *Κῴων* als gewaltsam bezeichnet werden muß.

S. 46). Auch darin verrät er eine gute geographische Kenntnis und befindet sich im Einklang mit Thukydides (III 102) und Ephoros (bei Strabo X 464).

Als möglichen Aufenthalt der Nymphen zur Zeit von Daphnis' Tode nennt Thyrsis I 67 das Tempetal und den Pindos. Ich stelle zunächst die Worte des Scholiasten über die Tempe mit dem Anfang der Schilderung Aelians zusammen, um die Abhängigkeit beider von der gleichen Quelle anschaulich zu machen.

sch. Theocr. I 67a	Ael. Var. hist. III 1
νῦν δὲ τὸ μεταξὺ τῆς Ὄσσης καὶ τοῦ Ὀλύμπου χωρίον, ὅ ἐστι περικαλλὲς καὶ ὥσπερ ὑπὸ θείας γνώμης πρὸς τὴν διόρυξιν διηρημένον, δι' ἧς ὁ Πηνειὸς πρὸς τὴν θάλασσαν ῥεῖ.	*ἔστι δὴ χῶρος μεταξὺ κείμενος τοῦ τε Ὀλύμπου καὶ τῆς Ὄσσης. ὄρη δὲ ταῦτά ἐστιν ὑπερύψηλα καὶ οἷον ὑπό τινος θείας φροντίδος διεσχισμένα, καὶ μέσον ἔχεται χωρίον . . . διαρρεῖ δὲ μέσον αὐτοῦ ὁ καλούμενος Πηνειός. ἐς τοῦτον δὲ καὶ οἱ λοιποὶ ποταμοὶ συρρέουσι κτλ.*

Was bei Aelian folgt, ist seine eigene rhetorische Ausmalung, die Felix Rudolph (*De fontibus, quibus Ael. in Var. hist. comp. usus sit, Leipz. Stud. z. class. Phil. 7, 1884, S. 93f.*) mit Recht den *ἐκφράσεις* II 44, IX 16, XII 1 und XIII 1 an die Seite stellt. Als Vorbild Aelians hat Eyssonius Wichers (*Theopompi Chii Fragm. 1829, S. 165*), dem Erwin Rohde (*Der griech. Roman*[3] *1914, S. 541 Anm. 3*) folgt, die berühmte Beschreibung Theopomps im 9. Buch der Philippika vermutet, die nach dem Sophisten Theon (Progymn. 2; II 68, 12 Spengel) zu den Musterbeispielen der Gattung gehörte. Die wenigen daraus erhaltenen Worte (fgm. 80 Grenfell-Hunt *Hellenica Oxyrh. 1909*) stimmen vorzüglich zu Aelian und zum Theokrit-Scholion: . . . *τὰ ἐν Θετταλίᾳ Τέμπη, ἅ ἐστι μὲν μεταξὺ δύο ὀρῶν μεγάλων τῆς τε Ὄσσης καὶ τοῦ Ὀλύμπου, ῥεῖ δὲ δι' αὐτῶν μέσος ὁ Πηνειός, εἰς ὃν ἅπαντες οἱ κατὰ τὴν Θετταλίαν ποταμοὶ συρρέουσιν.* — Für den Pindos hat der Scholiast (I 67c) 3 Deutungen: 1) *ὄρος τῆς Περραιβίας ἐγγὺς θαλάσσης.* Wenn der Pindos im Gebiet der Perrhaeber liegen soll, so muß sein Name nicht nur, wie sonst gelegentlich geschieht (vgl. Bursian *Geogr. von Griechenland 1, 1862, S. 12 Anm. 1*), den Lakmon, sondern mindestens auch noch die Kambunischen Berge umfassen. Diese ungewöhnliche Verwendung des Namens findet sich sonst nur in den Scholien zu Kallimachos (Hymn. IV 139), den Scholien zu Pindar (Pyth. I 126, IX 27a) und bei Plinius (Nat. hist. IV § 2) 2) *πο-*

ταμός. Das Nebenflüßchen des Kephissos kennen wir aus Strabo IX 427; die an ihm gelegene gleichnamige Stadt, die mit *Ἀκύφας* identisch sein soll, wird vor Strabo nur von Theopomp (bei Steph. Byz. s. v. *Ἀκύφας*) ausdrücklich als zur dorischen Tetrapolis gehörig genannt. 3) *ὄρος Ἀρκαδίας*. An den arkadischen Pindos hat noch kein Herausgeber geglaubt, auch Ahrens verzichtet nur aus methodischen Gründen darauf, den *crassus error* des Scholiasten hinwegzukonjizieren. Mir scheint jedoch angesichts der sonst beobachteten Güte der geographischen Scholien größte Vorsicht geboten. Wenn der Name *Πίνδος* auch nicht der „äolischen", sondern der vorpelasgischen („hettitischen") Sprache angehören sollte (Aug. Fick *Vorgriech. Ortsnamen 1905, S. 77. 127*), so ist sein gleichzeitiges Auftreten in Thessalien und Arkadien doch nicht befremdlich, da sich auch andere Spuren dieser ältesten Sprachschicht in Arkadien nachweisen lassen (Fick S. 132). Das ganze Pindos-Scholion stammt m. E. aus einer guten, mit Theopomp in Verbindung stehenden geographischen Quelle, als seinen Urheber dürfen wir wegen der Übereinstimmung mit Kallimachos- und Pindar-Scholien Theon vermuten. — Den thessalischen Berg *Ὁμόλη* kennt der Scholiast (VII 103a) ebenso wie seine Erwähnungen durch Ephoros und Pindar aus der Schrift Aristodems über die thebanischen Epigramme. Wilh. Radtke, der Aristodem als die Quelle des Scholiasten aufzeigt *(Herm. 36, 1901, S. 44—46)*, hat zugleich durch den Nachweis seiner Benutzung in den Lykophron- und Apollonios-Scholien Theon als Vermittler aller dieser Zitate festgelegt (S. 36 ff., besonders S. 48).

Von den thrakischen Bergen Haimos, Rhodope und Athos ist in den Scholien VII 76/77b—d die Rede. Der Name Haimos wird von einem Sohne des Boreas und der Oreithyia abgeleitet; die Eltern des Haimos kennt sonst nur Stephanos von Byzanz s. v. Für die Nymphe Rhodope, nach der das Gebirge heißt, weiß allein der Scholiast den Vater Strymon namhaft zu machen, allerdings ist im Lexikon des Stephanos der Artikel *Ῥοδόπη* ausgefallen. Aus der Verschiedenheit der Väter sehen wir, daß der gemeinsamen Quelle der Scholien und des Stephanos die aus Ovid (Met. VI 87—89) und Pseudo-Plutarch (De fluv. 11, 3; VII S. 302, 12 Bernard.) bekannte Geschichte von der Geschwisterliebe des Haimos und der Rhodope nicht vertraut war. Die Quelle ging also vermutlich auf Vorlagen zurück, die älter waren als der hellenistische Dichter, der nach P. Friedländer *(Realenc. d. class. Alt.² VII 1912, Sp. 2221)* als Erfinder jener Geschichte zu gelten hat. Daß der Athos nach einem Giganten benannt sei, berichten außer dem

Theokrit-Scholiasten nur die Homer-Erklärer zu Ξ 229 und Stephanos s. v.; Poseidon und Rhodope als Eltern des Athos gibt der Theokrit-Scholiast allein, der also auch hier die gemeinsame Quelle am besten ausgeschöpft hat. Wenn Stephanos die Geschichte von dem unter dem Berge ruhenden Giganten durch ein Zitat aus dem 5. Buche der *Εὐρώπεια* Nikanders belegt, so ist damit gewiß nicht die unmittelbar benutzte geographische Vorlage bezeichnet. Mit der Ableitung des Namens ist bei allen drei Zeugen die auch sonst häufig (z. B. Apoll. Rhod. I 601—04 mit Scholien; Plut. De facie in orbe lunae 22, p. 935 F; Plin. Nat. hist. IV § 73) wiederkehrende Angabe verbunden, daß der Schatten des Berges die Insel Lemnos erreiche. Der sprichwörtlich gewordene Trimeter, der auch in den Homer-Scholien und bei Plutarch als Beleg dieses Phänomens dienen soll, wird jedoch außer im Theokrit-Scholion nur Et. M. 26, 16 ausdrücklich auf Sophokles zurückgeführt, und dieser Artikel dürfte nach Geffcken *(De Steph. Byz., Diss. Gött. 1886, S. 13 Anm. 20)* aus volleren Homer-Scholien stammen; auch Stephanos ist, wie Geffcken an derselben Stelle zeigt, nicht vollständig auf uns gekommen[1]). Über den Hebros verdanken wir dem Scholiasten (VII 112a) einen Ausspruch des Alkaios, der ihn als *κάλλιστος ποταμός* feiert. Bergk *(Poet. lyr. gr. III⁴ S. 183 f.)* vermutet ansprechend, daß Alkaios auch der Urheber des zum dichterischen Apparat der Alexandriner und Römer gehörigen Gemeinplatzes von der eisigen Kälte des thrakischen Stromes sei und daß auf ihn die von den Späteren im Widerspruch mit der geographischen Situation ihrer Zeit festgehaltene Verbindung der Edonen mit dem Hebros zurückgehe. An Alkaios schließt der Scholiast ein Zitat aus einem nicht näher bestimmbaren Diokles an, demzufolge der Hebros auf der Rhodope entspringt und bei Ainos mündet. Über die Quelle des Hebros haben sich sonst nur Thukydides (II 96, 4) und Aristoteles (Meteor. I 13, p. 350b 17) geäußert, die beide nicht das Rhodope-Gebirge, sondern richtig den nordwestlich anschließenden Bergstock des Skombros nennen. Die Kälte im Lande der Edonen, auf die Theokrit anspielt, sucht der Scholiast dadurch zu erklären, daß Thrakien ein *ἐργαστήριον ἀνέμων* sei (VII 111a), wie schon Homer in dem Verse *I* 5 zum Ausdruck gebracht habe. Wenn die Scholien des Townleianus z. d. St. von Erklärern sprechen, die Thrakien als *οἰκητήριον τῶν ἀνέμων* bezeichneten, so wird sich kaum bestreiten lassen, daß der

1) Aus dem Quellen-Zusammenhang mit dem Etymologikon ergibt sich, daß auch in sch. Theocr. VII 76/77 d ursprünglich *Λημνίας βοός* gestanden hat. Die Verderbnis *ἁλός* für *βοός* braucht nicht älter zu sein als der vatikanische Archetypus.

Theokrit-Scholiast eben diese Erklärer vor Augen gehabt hat. Über den Βίβλινος οἶνος, den der Scholiast XIV 15c entweder von einem Orte Thrakiens oder von einer appellativisch so genannten Abart des Weinstocks ableiten will, gibt es eine reiche lexikalische Überlieferung. Ihre Hauptzeugen Athenaios (I 31a—c), Hesychios und Stephanos von Byzanz (über diesen vgl. Geffcken a. a. O. S. 15 f.) weisen auf das Sammelwerk des Pamphilos als gemeinsame Quelle.

Um die Hylas-Dichtung zu erklären, muß sich der Scholiast über die Hauptstätten der Argonautenfahrt äußern. Was er in XIII 22/23c—f über die Symplegaden vorbringt, beschränkt sich auf die landläufige Form der Sage, die ihm ebenso wie uns aus Apollonios (II 317 ff. 549 ff.) bekannt war. Umso rarer sind die Zitate des Scholions a über Namen und Lage der fraglichen Felsen. Der Pergamener Karystios, nach dem die Kyaneen bei den Göttern Tor des Phorkys heißen sollen (sein poetischer Gewährsmann befindet sich damit in auffallendem Widerspruch zu μ 61), ist uns sonst fast ausschließlich durch Athenaios vermittelt; allerdings möchte man glauben, daß er über die Kyaneen in einer anderen Schrift als der von Athenaios ausgeschriebenen Anekdotensammlung gehandelt habe. Geographisch werden die *Κυάνεαι* nach Timosthenes als Klippen einer kleinen Insel bestimmt, die sich in einer Entfernung von 25 Stadien vor dem (an der Mündung des Bosporos auf asiatischer Seite gelegenen) Heiligtum des *Ζεὺς Οὔριος* aus dem Meere erhebt. Friedrich Wieseler, der die Zeugnisse der Alten über die Kyaneen gesammelt und gesichtet hat (besonders in der *Commentatio de Cyaneis sive Symplegadibus*, *Ind. schol. aest. Gotting. 1879*), stellt Timosthenes mit Recht an die Spitze derjenigen, die annehmen, daß die Symplegaden im Moment des Zusammenpralls festgewurzelt und somit zu einem Felsen mit Doppelspitze verwachsen seien (vgl. insbesondere Apoll. Rhod. II 604 f.; Arrian. Peripl. Pont. Eux. 37, wo jedoch die Entfernung bis zum *Ἱερόν* auf 40 Stadien angegeben ist; Amm. Marc. XXII 8, 15). Dieser Auffassung steht die andere entgegen, nach der die Symplegaden getrennt blieben, so daß der eine festgewordene Fels auf europäischer, der andere auf asiatischer Seite eine kleine Insel bildet; Strabo (VII 319), der neben Ptolemaios (Geogr. III 11, 8) hauptsächlich diese Auffassung bezeugt, bestimmt die Entfernung zwischen den beiden Inseln auf 20 Stadien. Der Theokrit-Erklärer, der die Meinung des Timosthenes durch das Scholion b zu erläutern unternahm, vermischte nun offenbar die beiden Auffassungen, indem er von den *ἄκραι Κυάνεαι* die eine dem europäischen *νησίδιον*, die

andere dem asiatischen Festland (d. i. dem Ἱερόν) zuschrieb. Daß der Scholiast die Σταδιασμοί des Timosthenes selbst aufgeschlagen hätte, ist nicht anzunehmen, da sich außer an dieser Stelle keine Spur einer Entfernungsmessung bei ihm findet. Kios an der Propontis, das wie bei Stephanos (s. v. Προῦσα) und Strabo (XII 563) mit dem von König Prusias begründeten Prusa (richtiger Προυσιάς) gleichgesetzt wird, soll sch. XIII 30ab in Übereinstimmung mit der sonstigen Überlieferung von einem Κίος den Namen führen; aber während dieser nach Strabo (XII 564) zu den Argonauten gehört und nach Aristoteles (sch. Apoll. Rhod. I 1177. 1346) Führer der milesischen Kolonie war, macht der Theokrit-Scholiast ihn zum Sohne des (mysischen Königs, vgl. Dionysios von Milet sch. Apoll. Rhod. I 1116) Olympos, nach dem das Gebirge benannt ist. Die Quelle muß jünger als Prusias sein. Mit irgendwelcher Sicherheit können wir sie nicht bestimmen, aber die billige Ableitung der Namen Kios und Olympos ist kaum zu trennen von der Ableitung der Kolcher von einem Kolchos, Sohne des Phasis, die der Scholiast XIII 75c aus der Periegese des Mnaseas von Patrai mitteilt. Das Scholion über den Phasis und die gleichnamige Ansiedlung der Milesier (XIII 24) berührt sich eng mit Stephanos.

Den troischen Ida stellt der Scholiast I 105/06f mit dem kretischen Berge gleichen Namens zusammen. Dasselbe geschieht in den Scholien zu Apollonios (III 134), zu Kallimachos (Hymn. I 6) und zu Pindar (Ol. V 42a, Nem. X 132). Theon, auf den diese Parallelen hinweisen, wird als Urheber des Pindar-Scholions Ol. V 42a ausdrücklich bezeugt, im Apollonios-Scholion beruft er sich auf Demetrios von Skepsis als denjenigen, der die Lokalitäten der kretischen Zeus-Sage im troischen Idagebirge nachwies. Mit der Homonymie verbindet Theon im Theokrit-Scholion ebenso wie in dem zweiten Pindar-Scholion die durch zahlreiche Lexika belegte appellativische Bedeutung von ἴδη = ὄρος. Sie kehrt bei ihm selbst an einer späteren Stelle der Theokrit-Scholien (XVII 9/12a) sowie zweimal in den Nikander-Scholien (Alex. 220, Ther. 585) wieder und wird in den A-Scholien zu Δ 475 auf Didymos zurückgeführt. Wenn Didymos auch nur für die appellativische Bedeutung von ἴδη als Gewährsmann genannt wird, so zeigt doch die feste, überall wiederkehrende Verbindung des Appellativums mit den beiden Eigennamen, daß er daneben und zunächst auch diese behandelt hatte. Die vom Scholiasten IV 23a genannte Στομαλίμνη im Gebiete von Ilion wird von Strabo (XIII 595. 597) im Zusammenhang solcher Partieen erwähnt, die vermutlich restlos auf den Νεῶν διάκοσμος des Demetrios von Skepsis zurück-

gehen (vgl. Rich. Gaede *Demetrii Scepsii quae supersunt, Diss. Greifsw. 1880, S. 27*). Um den Πτελεατικὸς οἶνος VII 65 zu erklären, greift der Scholiast neben der Herleitung von dem Appellativum πτελέα auf 4 Ortsnamen zurück: 1) Πτελέα = Ἔφεσος, 2) Πτελέα auf Kos, 3) Πτελεόν in Thessalien, 4) Πτελεόν in Arkadien. Die Häufung der homonymen Orte läßt auf eine grammatische, vielleicht lexikalische Quelle schließen; Stephanos bietet unter Πτελέα und Πτελεόν eine ähnliche, wenn auch nicht die gleiche Reihe. Der Scholiast belegt das arkadische Πτελεόν durch Πτελεὸν καὶ Ἕλος des homerischen Schiffskatalogs (B 594). Da auch das thessalische Πτελεόν im Schiffskatalog erwähnt wird (B 697) und Strabo in einem Abschnitt, der vermutlich auf Apollodors Νεῶν κατάλογος zurückgeht (VIII 349, vgl. Schwartz *Realenc. d. class. Alt.* [2] *1 1894, Sp. 2869*), das arkadische zu einer Gründung des thessalischen macht, so dürfte Apollodor zum mindesten diesem Teil der Quelle des Scholiasten zugrunde liegen. Bekanntlich ist auch in das Lexikon des Stephanos auf dem Wege über Didymos und Epaphroditos apollodorisches Gut gekommen. Die Quelle Βυβλίς bei Milet ist nach dem Scholion VII 115/18 b c nach der gleichnamigen Schwester des Kaunos benannt. Die Sage von der Liebe des Geschwisterpaares, die der Scholiast mit kurzen Worten andeutet, ist in zwei Versionen überliefert, über die am ausführlichsten Ulrich Hoefer *(Konon 1890, S. 50—52)* gehandelt hat. Nach der ersten Version, für die Parthenios (Narr. am. 11) den Nikainetos als Zeugen anführt, ist Kaunos der Liebende, nach der zweiten, vulgären die Schwester. Nikainetos und die ihm folgenden Zeugen lassen Kaunos außer Landes gehen und die gleichnamige Stadt in Karien gründen, die Vulgata läßt Byblis sich selbst den Tod geben und aus ihren Tränen die Quelle bei Milet entstehen. Der Scholiast hat in seiner Vorlage beide Versionen gelesen und Elemente beider in seinen kurzen Auszug aufgenommen. Die Vorlage war also ein Sammelwerk nach Art des von Parthenios ausgeschriebenen mythographischen Handbuchs (vgl. Hoefer a. a. O. S. 109). Das Handbuch hatte die erste Version nach Ἀριστόκριτος περὶ Μιλήτου erzählt, den auch die Beischrift zu Parthenios nennt; denn nur von diesem wissen wir aus sch. Apoll. Rhod. I 185, daß er ebenso wie das Theokrit-Scholion Apollon und Areia als Eltern des Miletos bezeichnete. Die Quellengemeinschaft, die sich daraus für die Theokrit- und Apollonios-Scholien ergibt, weist auf Theon. Auch das vom Dichter neben den milesischen Quellen als bevorzugte Kultstätte der Aphrodite genannte Οἰκοῦς (sch. VII 115/18 e) ist sonst nur aus dem Gedichte des Nikainetos bekannt, nach dem es

eine Gründung des Miletos war. Stephanos (aus Alexander Polyhistor nach Geffcken a. a. O. S. 62) belegt seine Glosse durch die bei Parthenios erhaltenen Worte des Nikainetos, und der Scholiast zu Dionysios V. 825 dürfte auf dem Umwege über ein mythographisches Werk auf dieselbe Quelle zurückgehen. Über das Τριόπιον zitiert der Scholiast (XVII 68/69 d b) zwei Autoren: ein Aristeides zeugt ihm für die Pentapolis und den dorischen Agon, Jason (von Nysa) für die Ableitung des Namens von dem koischen Könige Τρίοψ. Aristeides, dessen *Κνίδου κτίσις* der Pindar-Scholiast (Pyth. III 14) erwähnt, ist zeitlich nicht fest zu bestimmen, dürfte aber von Jason in seiner Schrift *Περὶ τῆς Κνιδίας* benutzt worden sein. Die durch Scholion b bezeugte seltenere Namensform Τρίοψ ist nach Stephanos s. v. *Τριόπιον* dem Hellanikos eigentümlich. In Jason haben wir vermutlich die unmittelbare Quelle des Scholiasten vor uns; diesen mit Theon gleichzusetzen, dürfen wir vielleicht auf Grund eines Kallimachos-Scholions des Berliner Papyrus 13417 A wagen, das dem in V. 42 ausgefallenen Τριόπιον die Erklärung *πόλις τοῦ Τριόπου* gibt[1]).

Von den Örtlichkeiten auf Kos, die in den Thalysien zur Sprache kommen, wird die Quelle *Βούρινα* sch. VII 5/9 k im ausdrücklichen Anschluß an des Koers Nikanor Kommentar zu Philitas erklärt. Diesen selben Gewährsmann, dem man eine gute, unmittelbare Ortskenntnis zutrauen darf, findet W. R. Paton *(The Inscriptions of Cos 1891, S. 213)* mit Recht in den Scholien über *Ἄλεις* (VII 1 a c) und *Πύξα* (VII 130/31 a c d) wieder. Beide werden als *δῆμος* oder *τόπος* bezeichnet und von einem mythischen Namen (*Ἄλεις βασιλεύς*) bezw. Vorgang (*φύξις Ἡρακλέους*) hergeleitet. Es geht nur nicht an, wie Paton will, die auffallende Notiz über das in Pyxa befindliche Heiligtum des Apollo, nach dem dieser den Beinamen *Πύξιος* führen soll, als gänzlich minderwertig zu behandeln, da sie durch das ambrosianisch-vatikanische Scholion a aufs beste bezeugt ist. Schließlich dürfte auch die Kenntnis von einem Berge *Ὠρομέδων*, der nach einem koischen Herrscher benannt sein soll (sch. VII 45/46 c) auf Nikanor zurückgehen; vgl. Ed. Schwartz *Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1904, S. 299 Anm. 1.* Daß die *Καλύδναι* bei Kos liegen (sch. I 57 c), konnte der Scholiast selbst dem von ihm zitierten Homer-Verse B 677 entnehmen. Es verdient jedoch Beachtung, daß der Vers im Schiffskatalog steht und daß Apollodor in seinem *Νεῶν κατά-*

1) So hat Paul Maas *(Berl. phil. Woch. 32, 1912, Sp. 959)* nachträglich die Stelle entziffert. Auf Grund des Theokrit-Scholions hatte ich das unverständliche *αριοπου* sofort in *Τριόπου* geändert.

λογος nachweislich über die kalydnischen Inseln gehandelt hat (vgl. fgm. 171 Müller und Strabo X 489, dazu Ed. Schwartz *Realenc. d. class. Alt.* [2] *I 1894, Sp. 2869*). Die Stadt *Κυδωνία* auf Kreta leitet der Scholiast VII 12c von *Κύδων* dem Sohne des Hermes und der Akakallis ab. Das ausführlichere Apollonios-Scholion IV 1492 zeigt, daß Alexander Polyhistor dieser Ableitung zugrunde liegt, den wir in etwas verwirrter Gestalt auch im ersten Teil des Stephanos-Artikels *Κυδωνία* wiederfinden. Die Gleichsetzung der Kydonen mit den Kretern, die Scholion VII 12b mit dem Kallimachos-Scholion Hymn. III 81 gemein hat, mag aus derselben Quelle stammen; Theon ist ihr Benutzer. Genau in der gleichen Weise sind die knappen Scholien über die Kultstätten der Aphrodite auf Kypros, insbesondere über *Γολγοί* XV 100/01 gebildet; den hier genannten Heros *Γόλγος* kennt auch Stephanos als Eponymen des Ortes. Es hat den Anschein, als ob diese kurzen Erklärungen, zu denen auch die des Eryx in demselben Scholion (letztlich aus Timaios stammend, s. oben S. 114) gehört, durch ein lexikalisches Werk vermittelt seien. Auf ein solches weist auch die Aufzählung der mit dem Namen *Δία* belegten Inseln sch. II 45/46b, die im wesentlichen, z. T. sogar in der Reihenfolge übereinstimmend, bei Stephanos wiederkehrt. Wenn der Scholiast die *Ῥήναια* bei Delos an dem Namen der berühmten Nachbarinsel teilnehmen läßt (sch. XVII 70), so bezeugt er damit einen Brauch, der uns sonst erst aus dem Mittelalter bekannt ist. L. Gallois *(Cartographie de l'île de Délos, Exploration arch. de Délos 3, 1910, S. 7f.)* führt als ältesten Zeugen für die Ausdehnung des Namens auf beide Inseln eine von Pietro Vesconte gezeichnete Karte des Archipels aus dem Jahre 1313 an, ist aber der Überzeugung, daß die ungenaue Benennung weit älteren Datums sei. Es hindert nichts, sie bis in die Zeit Theons hinaufzurücken, da ja die Voraussetzung dafür, wie der Scholiast selbst angibt, schon seit Polykrates gegeben war, der Rhenaia dem delischen Apollo geweiht und durch eine Kette an die heilige Insel angeschlossen hatte (vgl. Thuc. III 104, 2; I 13, 6).

Die Untersuchung hat uns auf eine große Anzahl älterer Werke geführt, aus denen die geographischen Scholien geflossen zu sein scheinen. Ihre Zahl würde erheblich geringer werden, wenn wir überall imstande wären, die unmittelbar benutzten Schriften von den vorausliegenden zu unterscheiden, aber vermutlich würden auch dann noch neben dem als Vorläufer des Stephanos anzusprechenden geographischen Sammelwerk lexikalischer Ordnung, das uns mehrfach begegnete, einzelne Lokalschriftsteller

und Mirabilien-Sammler erscheinen. Als Urheber dieser Scholien-Gruppe kommt in erster Linie Theon in Betracht. Aber, wie angeblich schon Asklepiades das geographische Gebiet berührt hat, so haben nachweislich auch die Kommentatoren des 2. Jahrhunderts das von Theon zusammengetragene Material vermehrt.

4) Naturkunde.

Als erste Gruppe naturkundlicher Scholien bieten sich uns die Erklärungen botanisch-pharmakologischer Art dar, die den Rhizotomen Krateuas als ihren Gewährsmann bezeichnen. Die Gegenüberstellung der ἀνεμώνη φοινικῆ und μέλαινα im Scholion V 92e kehrt lediglich in den Abbildungen Fol. 25v und 26r sowie der zugehörigen, mit dem Namen des Krateuas versehenen Beischrift Fol. 26r der berühmten, aus Konstantinopel stammenden Dioskurides-Hs der Wiener Staatsbibliothek wieder und hat Max Wellmann zu der grundlegenden Erkenntnis verholfen, daß die Abbildungen dieser Hs (nach Anton von Premersteins genauerer Feststellung: die den Grundstock der alten, Fol. 8r—10v der Hs verzeichneten Sylloge ausmachenden Abbildungen) auf das Herbarium des Krateuas zurückgehen[1]. Dieses Herbarium stellte seinerseits einen Auszug aus dem Ῥιζοτομικόν dar, von dem es sich nur dadurch grundsätzlich unterschied, daß es die Abbildung an die Stelle der Beschreibung treten ließ (Wellmann S. 5). Wenn Krateuas sch. XI 46 die Impotenz als Wirkung der Frucht des weißen Efeus hinstellt, so geht er mit Pseudo-Theophrast (Hist. plant. IX 18, 5) und Plinius (Nat. hist. XXIV 78) zusammen gegen Dioskurides (Mat. med. II 179, 2), der die gleiche Wirkung dem schwarzen Efeu nachsagt. Ebenso weicht er in der Beschreibung der Pflanze ἱππομανές sch. II 48/49b von Dioskurides (II 173, 1) ab. Während an diesen drei Stellen Krateuas als Gewährsmann überliefert ist, haben wir in dem von ἀσφόδελος handelnden Scholion I 52a (kurz wiederholt in VII 68d) seinen Namen vermutlich in der jetzt klaffenden Lücke zu ergänzen. Er hat mit Theophrast (VII 13, 2), dem auch Dioskurides (II 169, 1) und Plinius (XXI 109) — d. i. Sextius Niger — folgen, den Stengel des Affodills ἀνθέρικος genannt. Die Konstantinopeler Hs hat Fol. 27r (fgm. 5 Wellm.) aus dem oben angeführten Grunde nur den die medizinische Wirkung der Pflanze behandelnden Abschnitt des

1) Vgl. Wellmann *Krateuas, Abh. d. Ges. d. Wiss. zu Gött., Phil.-hist. Kl., N. F., 2, 1, 1897, S. 15 f. 30;* v. Premerstein in *Dioscurides, Cod. Aniciae Julianae picturis ill. nunc Vind. Med. Gr. I phot. ed., Codd. gr. et lat. phot. depicti 10, 1, Lugd. Bat. 1906, Praef. Sp. 59—64.*

Kräuterbuches erhalten, kann also die Zurückführung der in den Scholien stehenden Beschreibung auf Krateuas unmöglich bestätigen. An einigen anderen Stellen dürfen wir wenigstens einen gewissen Zusammenhang mit Krateuas annehmen. Die Scholien zu XIII 41 handeln von *χελιδόνιον* und *ἀδίαντον*. Für das *χελιδόνιον* geben sie eine Beschreibung, die sonst nicht überliefert ist, und eine Namensableitung, die bei Sextius Niger (Diosc. II 180, 2 ∾ Plin. XXV 90) und sch. Nic. Ther. 857 wiederkehrt; Niger und der Nikander-Scholiast sind Hauptvermittler des Krateuas, der alte Index des Constantinopolitanus verzeichnet die Pflanze gleichfalls. Auch das *ἀδίαντον* wird erst beschrieben und dann sprachlich erklärt. Die Beschreibung deckt sich stellenweise wörtlich mit der des Dioskurides (IV 134, 1) und wird deshalb schon von Wellmann z. d. St. auf Krateuas zurückgeführt. Aber auch die Erklärung des Namens, mit der Theophrast (VII 14, 1) vorangegangen war, dürfte wegen des Zusammentreffens mit den Theriaka-Scholien (846) derselben Quelle entstammen; außerdem steht *ἀδίαντον* im Index der Konstantinopeler Hs. Vom Farnkraut gibt der Scholiast III 14bc eine kurze Beschreibung, die zugleich seinen Namen erklärt, spricht von seiner praktischen Verwendung und identifiziert es mit dem *βλῆχρον*. Die Synonymie *πτέρις* — *βλῆχρον* oder *βλάχνον*, die nach Athenaios (II 61 f) letztlich auf Phanias von Eresos zurückgeht, kennen auch Sextius Niger (Diosc. IV 184 ∾ Plin. XXVII 78) und der Theriaka-Kommentator (39); Plinius (XXVII 80) begründet wie der Theokrit-Scholiast die Benutzung des Farnkrautes zur Lagerstreu damit, daß es die Schlangen fernhalte; im alten Index des Constantinopolitanus kommt *πτέρις* vor.

Nach diesen Beobachtungen möchte man versucht sein, noch weitere Beschreibungen von Pflanzen, namentlich solche, mit denen eine Angabe medizinischer Wirkungen verbunden ist, für Krateuas in Anspruch zu nehmen. Ich denke da besonders an die *κυκλάμινος*, die gegen Frostbeulen angewandt werden soll (sch. V 123/24a ∾ Diosc. II 164, 4, Index des Const.), an die *μελίτεια* mit ihrer Wirkung gegen entzündliche Wunden (sch. IV 25d, kurz wiederholt in sch. V 130a) und an das *τηλέφιλον* sch. III 29d, dessen ausführliche Beschreibung als eigener Pflanze (nicht als Blattes des Mohns oder Windröschens) ohne jede Parallele ist[1]).

1) Diosc. II 186 kennt nur das anders geartete *τηλέφιον* = *τηλεφώνιον*, ebenso der Botaniker Pamphilos, aus dessen Werk *Περὶ βοτανῶν* Pseudo-Diosc. a. a. O., Galen im Hippokrates-Glossar (XIX 146 Kühn) und Hesychios geschöpft haben (vgl. Wellmann *Herm. 33, 1898, S. 371 Anm.*). Im Lemma der Hesychios-Glosse ist *τηλέφιον* für *τηλέφιλον* zu schreiben.

Aber andere Stellen fordern größte Zurückhaltung. Das σίον wird sch. V 125c als ein λάχανον ὅμοιον σελίνῳ ἐν αὐτῷ τῷ ὕδατι τρεφόμενον bezeichnet. Dazu stimmen gut Diosc. II 127 σίον φύεται ἐν τοῖς ὕδασι. θαμνίον λιπαρόν, ὀρθόν, φύλλα ἔχον ἱπποσελίνῳ ἐοικότα κτλ. und Plin. XXII 84 *sium latius apio, in aqua nascens.* Man würde sich also berechtigt glauben, auf Sextius Niger-Krateuas zu schließen, zumal der Konstantinopeler Index das σίον aufweist, wenn Dioskurides nicht fortführe: Κρατεύας δὲ ἱστορεῖται περὶ αὐτοῦ οὕτως· πόα θαμνοειδής, ὀλίγη, ἔχουσα πολλὰ φύλλα περιφερῆ, μείζονα ἡδυόσμου, μέλανα, λεῖα, παρεγγίζοντα εὐζώμῳ. Die kühlende Wirkung der κόνυζα und ihre Verwendung an den Thesmophorien berichten die Scholiasten zu Theokrit (VII 68a, IV 25b) und Nikander (Ther. 70) fast mit den gleichen Worten, so daß an ihrer Quellengemeinschaft nicht gezweifelt werden kann. Wenn die Quelle aber in den Nikander-Scholien fortfährt, eine κόνυζα ἀγρία und eine ἥμερος zu unterscheiden, so ist sie schwerlich mit Krateuas identisch, für den wir aus den alten Abbildungen des Constantinopolitanus, mit denen der Botaniker Pamphilos (Pseudo-Diosc. III 121) übereinstimmt, die Gegenüberstellung einer λεπτόφυλλος und einer πλατύφυλλος erschließen müssen. Krateuas ist also nicht der einzige Gewährsmann für das botanische Wissen der Scholien. Einen anderen nennen sie selbst in II 88a für θάψος: Asklepiades, vermutlich den Bithynier, den auch von Sextius Niger benutzten Zeitgenossen des Krateuas (vgl. oben S. 79 Anm.). Einen dritten können wir aus dem Zusammentreffen des vom Baumklee handelnden Scholions X 30a mit sch. Nic. Ther. 617 erschließen; es ist Amphilochos, dessen Monographie Περὶ κυτίσου sonst nur aus Varro und Plinius bekannt ist. Engere, nicht durch Krateuas vermittelte Beziehungen zu Theophrast ergeben sich aus sch. V 92c über κυνόσβατος und V 97a (∼ I 133b) über ἄρκευθος, die unter ausdrücklicher Berufung auf ihn beschrieben werden, sowie aus sch. IX 20/21a, das in der Aufzählung der fünf Abarten der Eiche wörtlich mit ihm übereinstimmt. Auch die rosenähnliche Blüte des Cisthus-Strauches (sch. V 131b) erwähnt sonst nur Theophrast (VI 2, 1), während das aus ihm hervorquellende λάδανον (sch. a) von Dioskurides (I 97, 3), Plinius (XII 73) u. a. genauer behandelt wird.

Es erhebt sich nun die Frage, ob der Theokrit-Scholiast die ermittelten Quellen seiner botanischen und pharmakologischen Aussagen selbst ausgeschrieben hat oder — ganz oder teilweise — fremder Vermittlung verdankt. Für ihre Beantwortung weist uns gleich das erste Krateuas-Zitat sch. V 92e über die Unterscheidung

zweier Arten des Windröschens den rechten Weg. Es ist eingeschlossen von einer Verwandlungssage aus den *Ἑτεροιούμενα* Nikanders und einer Dialektglosse aus Sosibios' Schrift *Περὶ Ἀλκμᾶνος*. Daß Krateuas Dichter und Grammatiker zitiert hätte, ist ausgeschlossen; er würde ja demselben vernichtenden Urteil verfallen sein, das Galen (XI 792 Kühn) über den Botaniker Pamphilos fällt. Ebenso ausgeschlossen ist aber auch, daß der Scholiast, um etwas über die Anemone auszusagen, außer Krateuas noch Nikander und Sosibios aufgeschlagen haben sollte: die Vereinigung des Botanikers mit dem Dichter und dem Grammatiker war vielmehr schon in der Vorlage geschehen, die er zu Rate zog. Für die nähere Bestimmung der Vorlage mag als Fingerzeig dienen, daß Sosibios nachgewiesenermaßen für lakonische Worte und Sachen eine Hauptquelle der Lexikographen gewesen ist (vgl. Ludw. Weber *Quaestionum Laconicarum cap. duo, Diss. Gött. 1887, S. 28—55*). Dieses Ergebnis bestätigt sich allenthalben. Das Scholion I 52a schließt an Krateuas und Theophrast, die den Stengel des Affodills ἀνθέρικος nennen, den Iologen Apollodor [1]) als Zeugen für die gleiche Benennung der Frucht an und die Homerglossen des Parianers Neoptolemos für die — vom Scholiasten selbst verworfene — sprachliche Ableitung von den ἀθέρες der Ähre. Also auch hier eine Zusammenstellung naturwissenschaftlicher Zitate mit einem grammatischen, zu der für den Erklärer selbst keine Veranlassung vorlag. Die Homer-Scholien (Υ 227) kennen Theophrast und die Erklärung des Neoptolemos, Hesychios s. ἀνθέρικος u. a. die Gleichsetzung mit den ἀθέρες und die Deutung Apollodors, der Kallimachos-Scholiast (Hymn. IV 193) nur die letzte, der zu Nikander (Ther. 534) nur die Theophrasts. Es scheint sich also um eine in die lexikographische Überlieferung aufgenommene Exzerpten-Kom-

1) In der Ausgabe habe ich mich durch Hefermehl *(Studia in Apollodori περὶ θεῶν fgm. Genev., Diss. Berl. 1905, S. 25)* bestimmen lassen, auch hier den berühmten Grammatiker wiederfinden zu wollen, dessen mythographisches Hauptwerk von Theon benutzt worden ist. Ahrens hat jedoch mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß der von Otto Schneider *(Nicandrea 1856, S. 181—201)* als Quelle Nikanders nachgewiesene Verfasser der Schrift *Περὶ θηρίων* wegen Nic. Ther. 534f. von ἀσφόδελος und ἀνθέρικος gehandelt haben muß. Auch Dioskurides bespricht die Verwendung der Frucht als ἀντιφάρμακον an einer Stelle (II 169, 3), die von Wellmann *(Herm. 24, 1889, S. 564)* auf denselben Apollodor zurückgeführt wird, ohne daß ihm die Bestätigung seiner Annahme durch das Theokrit-Scholion bewußt wäre. Wie die Worte des Scholions *Ἀπολλόδωρος ὁ υἱὸς ὁ δὲ Δωριέων φησίν* zu verbessern sind, weiß ich nicht, da Ahrens' Vorschlag *Ἀπολλόδωρος ὁ περὶ θηρίων φησίν* doch wohl zu kühn ist; keinesfalls hat aber der Iologe Apollodor von einem Sprachgebrauch der Dorier gehandelt.

pilation zu handeln, die am vollständigsten in den Theokrit-Scholien erhalten ist. Der Iologe Apollodor wird außer von Plinius, Galen und den Nikander-Scholien nur von den Buntschriftstellern Aelian und Athenaios zitiert; das weist auf Pamphilos. Auch solche Glossen botanischen Inhalts, die nicht auf Krateuas zurückgehen, sind durch ein Sammelwerk in die Scholien gekommen. Die Beschreibung des *σίον* sch. V 125c war im Archetypus unserer Hss verbunden mit der jetzt nur in laurentianischer Brechung überlieferten Kontroverse über *ε* 72 (sch. e). Dieselbe Verbindung kehrt bei Athenaios (II 61c) wieder, nur daß hier die im Scholion fehlenden Namen der Autoren erhalten sind: *σία. Σπεύσιππος ἐν δευτέρῳ Ὁμοίων φησὶ ἐν ὕδατι γίνεσθαι, σελίνῳ ἐλείῳ τὸ φύλλον ἐοικός. διὸ καὶ Πτολεμαῖος ὁ δεύτερος Εὐεργέτης Αἰγύπτου βασιλεύσας παρ' Ὁμήρῳ ἀξιοῖ γράφειν· 'ἀμφὶ δὲ λειμῶνες μαλακοὶ σίου ἠδὲ σελίνου'. σία γὰρ μετὰ σελίνου φύεσθαι, ἀλλὰ μὴ ἴα.*

Nachdem in einigen Fällen die Vermittlung botanischer Glossen durch ein grammatisches Sammelwerk sichergestellt ist, dürfen auch Beobachtungen, die an sich keine durchschlagende Beweiskraft besitzen, zur Bestätigung herangezogen werden. Von dem Scholion V 123/24c über *κυκλάμινος* kehrt die erste Hälfte, bis zur Inhaltslosigkeit gekürzt, aber doch noch mit dem Hinweis auf ein Kräuterbuch als letzte Quelle versehen, bei Hesychios s. v. wieder: *πόα τις ὑπὸ τῶν ῥιζοτόμων*, während die zweite Hälfte in fast wörtlicher Übereinstimmung bei Photios s. v. erhalten ist: *ὁ τῆς κομάρου καρπός, ὃν οἱ πλεῖστοι φαγόντες κεφαλαλγοῦντες διατελοῦσιν·* Das *θάψος*-Scholion II 88ab zeigt den Arzt Asklepiades in enger Verbindung mit Sappho. Photios s. v. hat die Glosse stark gekürzt, aber doch das Sappho-Zitat erhalten: *ξύλον, ᾧ ξανθίζουσι τὰ ἔρια καὶ τὰς τρίχας, ὃ Σαπφὼ Σκυθικὸν ξύλον λέγει.* Bei Hesychios ist u. d. W. *Σκυθικὸν ξύλον* und *Σκυθικός* Verwirrung eingetreten[1]), doch wird sowohl hier wie in der nahe verwandten Glosse *θάψινον* auch die von Asklepiades behandelte *θαψία* erwähnt. Das Scholion IX 20/21a über *φηγός* schickt dem Theophrast-Zitat eine etymologische Ableitung des Wortes voraus, die letztlich aus der Homer-Interpretation (zu *H* 22) stammt. Man wird es daher auch nicht für Zufall halten können, wenn das Scholion V 92c über *κυνόσβατος* dieselben Worte Theophrasts ausschreibt wie Athenaios II 70d in einem größeren, aus Pamphilos übernommenen Abschnitt. Auf Pamphilos weist auch das Scholion

1) Es ist etwa zu schreiben: *Σκυθικὸν ξύλον· ᾧ ξανθίζονται αἱ γυναῖκες καὶ βάπτουσι τὰ ἔρια. ἔνιοι τὴν θαψίαν. — Σκυθικός· Κρατῖνος Σκυθικὸν ἔφη τὸν Ἱππόνικον διὰ τὸ πυρρὸν εἶναι.*

VII 63b, das die Verwendung des ἄνηθον zu Kränzen in Übereinstimmung mit Athenaios (XV 674d) und Pollux (VI 107) aus Sappho und Alkaios belegt. Wegen des Sappho-Zitates mag hier auch die Gleichsetzung des γλυκύμηλον mit dem μελίμηλον sch. XI 38/39c Erwähnung finden. Der Scholiast bespricht I 134b die Synonyma ὄχνη, ἄπιος und ἀχράς, obgleich der Dichter nur ὄχναι nennt. Er fand also in seiner Quelle eine Zusammenstellung dieser drei vor. Die Etymologika stimmen im einzelnen zum Scholiasten, behandeln aber jeden der drei Namen für sich. Athenaios bespricht XIV 650b—e die ἄπιοι, ohne ἀχράς und ὄχνη zu erwähnen, aber es verdient Beachtung, daß der sch. Nic. Ther. 512 in einem Auszug aus einem größeren Artikel über ἄπιοι als Gewährsmann für ἀχράς genannte Hermonax sonst nur durch Athenaios (Pamphilos) vermittelt ist. Die Gleichung att. βράβιλον = hell. κοκκύμηλον = Δαμασκηνόν (sch. VII 146ab) kehrt ausführlich bei Athenaios (II 49d—50b), kürzer bei Pollux (I 232) wieder. Das aus dem Etymologicum Genuinum ergänzte Scholion über ἑλίχρυσος (zu I 30) hat für den ersten Teil der Erklärung eine Parallele bei Athenaios XV 681ab, aus der schon Wilamowitz *(Textgesch. S. 224)* auf Benutzung derselben lexikalischen Quelle geschlossen hat. Eine Λέξις κωμική muß dem Abschnitt XI 10/11b—d zugrunde liegen, der die übertragene Bedeutung von μῆλον, ῥόδον, ῥοδωνιά und κίκιννος durch Aristophanes und Kratinos belegt; ihre Nachwirkung ist auch in den Hesychios-Glossen ῥόδον und ῥοδωνιά zu spüren. Die οἴναρα werden mit denselben Worten wie im sch. VII 133/34b (τὰ φύλλα τῆς ἀμπέλου) von Erotianos 67, 20 Nachm. erklärt, dem Hesychios und die Späteren (auch sch. Nic. Al. 55) folgen. Zur Erklärung des Verbums οἰναρίζειν führt der Aristophanes-Scholiast (Pac. 1147) mit Recht die οἴναρα an, während der Theokrit-Scholiast (sch. c) nur durch seine — aus der Aristophanes-Interpretation schöpfende — Vorlage veranlaßt sein kann, außer den οἴναρα auch noch das beim Dichter gar nicht vorkommende Derivatum zu erklären. Der Gewährsmann Phanias stammt also aus einem Lexikon und kann da umso weniger auffallen, als seine Schrift Περὶ φυτῶν von Athenaios (Pamphilos) viel benutzt worden ist (vgl. oben S. 131).

Als Ergebnis der vorangehenden Untersuchung dürfen wir die Behauptung aussprechen, daß die Theokrit-Scholien alle Glossen botanischer Art aus einem Sammelwerk geschöpft haben, in dem sie mit solchen aus Homer, den Lyrikern, den Komikern und der attischen Sprache vereinigt waren. Das weitreichende Zusammengehen mit Athenaios und Hesychios führt auf Pamphilos. Dann

kommt freilich Theon als Urheber dieser Scholien nicht in Betracht. Man wende dagegen nicht ein, daß Theon einen Anspruch auf die Zitate aus Krateuas habe, weil die Scholien zu Nikanders Theriaka unter dessen Vermittlern den ersten Platz einnehmen; denn hier dürfte nicht Theon der Benutzer des Krateuas sein, sondern sein Vorgänger Antigonos von Nikaia, der selber Arzt war. Kommt also für die Benutzung des lexikalischen Quellenwerkes nur die zweite Gruppe der Theokrit-Kommentatoren in Frage, so trifft es sich gut, daß oben (S. 43 f.) aus anderen Gründen die botanisch-etymologischen Glossen ἀσπάλαϑος IV 57 b, ἀτρακτυλίς IV 52 und ἑλίχρυσος I 30 b—d dem Amarantos zugewiesen werden konnten.

Die Untersuchung der zoologischen Scholien hat von Alexander von Myndos auszugehen, dessen Bedeutung für die spätere Exzerpten-Literatur durch die Arbeiten Wellmanns *(Herm. 26, 1891, S. 481—566; 51, 1916, S. 1—64)* in helles Licht gerückt ist. Er wird viermal namentlich angeführt. Im Scholion I 136 spricht er von der häßlichen Stimme des Käuzchens: es werde um dieser willen von Homer (ε 66) mit den Raben zusammen genannt, und man dürfe da nicht etwa κῶπες statt σκῶπες schreiben. Athenaios (IX 391 c) teilt die Stellungnahme Alexanders zu der Homer-Kontroverse in der unklaren Form mit: ὁ δὲ Μύνδιος Ἀλέξανδρός φησι τοὺς παρ' Ὁμήρῳ χωρὶς τοῦ σ̄ κῶπας εἶναι καὶ Ἀριστοτέλη οὕτως αὐτοὺς ὠνομακέναι. Wellmann ist zweifellos im Recht, wenn er *(Herm. 51, S. 2)* hinter κῶπας im Sinne des Scholions γράφοντας ἁμαρτάνειν (unter Tilgung von εἶναι) ergänzt. Ich kann ihm aber nicht folgen, wenn er sich bemüht, den Schlußworten den Sinn abzugewinnen, daß Alexander sich für die Schreibung mit σ auf Aristoteles berufe. Aelian, der in seinem Parallelbericht (Nat. an. XV 28) deutlich sagt: λέγει δὲ Ἀριστοτέλης τοὺς παρ' Ὁμήρῳ διὰ τοῦ σίγμα μὴ λέγεσθαι, ἀλλὰ ἁπλῶς ὀνομάζεσθαι κῶπας, soll die ihm mit Athenaios gemeinsame und von diesem genauer wiedergegebene Quelle gröblich mißverstanden haben. Daß Athenaios es anders gemeint und Aelian die Quelle richtig verstanden hat, beweist m. E. Theognost (Cram. An. Ox. II 136, 3), dessen Zeugnis auf dem Wege über Herodian auf gute alte Homer-Tradition zurückgehen dürfte: σκώψ· ὁ σκώπτης. Ἀριστοτέλης δὲ χωρὶς τοῦ σ̄. Wir halten also die Interpretation der Athenaios-Stelle fest, die Wellmann früher *(Herm. 26, S. 503 f.)* selbst vorgetragen hat; ob die Schreibung κῶπες dem Aristoteles mit Recht oder Unrecht nachgesagt wird, ist dafür ohne Belang. Diese Feststellung war deshalb nötig, weil Wellmann jetzt aus dem vermeintlichen engeren Zusammenhang des Athenaios und Aelian den be-

deutungsvollen Schluß zieht, daß diese in der Benutzung Alexanders von einer Mittelquelle abhängig seien, die für den Scholiasten fortfalle. Nach sch. VII 57a hat Alexander die Halkyone-Sage erzählt, natürlich im Zusammenhang eines Artikels über den Eisvogel. Im Scholion VII 141b muß Alexander zusammen mit Aristoteles dafür zeugen, daß die ἀκανθίς sich ἐπ' ἀκανθῶν aufhält (und davon den Namen führt). Schließlich wird auf Alexander noch eine Beschreibung der wilden Taube sch. V 96 zurückgeführt. Sie hat keine unmittelbare Parallele, aber Athenaios (IX 394d) vervollständigt den Bericht Alexanders durch andere, die Lebensweise des Tieres betreffende Züge (vgl. die Stellensammlung bei Wellmann *Herm. 26*, *S. 499—501*).

Die Frage, ob der Scholiast Alexanders Schrift Περὶ πτηνῶν direkt oder nur durch eine Mittelquelle hindurch benutzt hat, bedarf erneuter Prüfung, nachdem sich uns der Grund Wellmanns für ihre Beantwortung im ersten Sinne als nicht stichhaltig erwiesen hat. Daß Alexander den Aristoteles benutzt, ist von vornherein zu erwarten und für den Artikel σκώψ durch die Athenaios-Parallele, für ἀκανθίς durch das Scholion selbst bezeugt. Danach wird man unbedenklich seine nach sch. VII 57a anzusetzende Behandlung des Eisvogels mit Wellmann *(Herm. 26, S. 515f.)* im Scholion b wiedererkennen dürfen, das im Anschluß an Aristoteles und — in enger Verknüpfung mit diesem — Antigonos die verschiedenen Namen des Vogels, seinen Klageruf, seinen Nestbau und die halkyonischen Tage bespricht. Gehört aber Antigonos zu den von Alexander benutzten Autoren, so liegt er auch dem Scholion VII 141a über die ἀκανθίς zugrunde, das in Übereinstimmung mit ihm (Kap. 106) die wunderbare Abneigung des Blutes nicht zwischen αἴγιθος und ἄνθος, sondern zwischen αἴγιθος bezw. αἰγίθαλλος und ἀκανθίς behauptet; in diesem Widerspruch zu Aristoteles (Hist. an. IX 1, 610a 5) befinden sich sonst nur noch Aelian (Nat. an. X 32) und Plutarch (De inv. et odio 4, 537bc), deren Quellen-Zusammenhang durch die Untersuchungen Wellmanns aufgedeckt ist. An die Aussage Alexanders über σκώψ schließen sich sch. I 136 Zitate aus Kallimachos und Tyrannion. Es handelt sich um drei verschiedene Etymologieen des Namens: Alexander leitet ihn von der σκαιὰ ὄψ ab, Kallimachos von ἐπισκώπτειν, Tyrannion von σκιά (= νύξ) und ὄψ. Da die Zitate gleichgeordnet neben einander auftreten, ohne daß Alexander gegen die abweichenden Etymologieen seiner Vorgänger etwa so wie gegen die vermeintliche Homer-Lesung des Aristoteles polemisierte, so haben wir kein Recht, Kallimachos und Tyrannion durch ihn vermittelt zu glauben.

Dann ist aber die Verbindung der Alexander- und Kallimachos-Zitate in den Parallelstellen bei Athenaios (IX 391 a—d) und — wenn auch ohne Nennung Alexanders — bei Aelian (Nat. an. XV 28) ein vollwichtiger Beweis dafür, daß der Scholiast auf demselben Wege wie diese beiden, d. h. durch Pamphilos, zu Alexander von Myndos gelangt ist. Zur Bestätigung kann dienen, daß Oros (Et. M. 719, 50) die 1. und 2., der Odyssee-Scholiast (zu ε 66) die 1. und 3., Eustathios (1523, 56) alle drei Etymologieen von σκώψ neben einander aufweisen. Auch die (schon von Wellmann *Herm. 26, S. 514 Anm.* bemerkte) Fülle der Parallelen, die sich in der lexikographischen und Scholien-Literatur zu dem Alexander-Artikel über die Eisvögel finden (darunter sch. Apoll. Rhod. I 1086; sch. Lyc. 145, 33; 240, 22 Scheer), weist darauf hin, daß diese Dinge durch ein grammatisches Sammelwerk hindurchgegangen sind[1]).

Von der gewonnenen Erkenntnis aus kann über die sonstigen Scholien zoologischen Inhalts unschwer geurteilt werden. Die Unterscheidung der Bremsenarten οἶστρος und μύωψ wird in den Theokrit-Scholien (VI 28 a) ebenso wie in den Apollonios-Scholien (I 1265) auf des Sostratos Schrift *Περὶ ζῴων* zurückgeführt. Man wäre versucht, aus diesem Umstand auf Theon zu schließen, wenn nicht die Odyssee-Scholien (χ 299) und Aelian (Nat. an. IV 51, VI 37) dasselbe vortrügen und Hesychios s. v. trotz aller Knappheit der Fassung Bekanntschaft mit der Lehre des Sostratos voraussetzte. Wellmann, der *(Herm. 26, S. 344—46)* die Zusammengehörigkeit aller dieser Stellen zuerst erkannt hat, nimmt deshalb jetzt *(Herm. 51, S. 9)* mit Recht an, daß auch Sostratos durch Pamphilos vermittelt worden ist. An anderer Stelle der Theokrit-Scholien (I 115 a) wird Sostratos neben Theophrast als Zeuge für die lange Höhlenruhe der Bären aufgerufen. Hier muß Verdacht erregen, daß Aelian (Nat. an. VI 3) und Plutarch (De soll. an. 16, 971 d), deren Zusammentreffen immer auf Pamphilos weist, dasselbe ausführlich erzählen. Auch sonst sind namentliche Zitate aus Sostratos nur in den Exzerptenwerken des Athenaios und Aelian sowie den Scholien zu Nikander erhalten. Eine lexikalische Quelle muß auch dem Scholion II 17 über den Wendehals zugrunde liegen. Es werden darin behandelt: 1) die Verwendung als Vogel der Aphrodite im Liebeszauber, 2) die Gleichsetzung ἴυγξ = ἔρως mit Berufung auf Pindar, 3) das Aussehen

1) Hesychios s. *κειρύλος (τοῦτον ἔνιοι κήρουν λέγουσι. ἔστι δὲ ὄρνεον. ὁ δὲ Ἀντίγονος τῶν ἀλκυόνων τοὺς ἄρρενας κηρύλους φησί)* zeigt, daß Pamphilos die Meinung des Antigonos (nach Alexander) richtig wiedergegeben hatte und die jetzt vorliegende Verwirrung erst vom Scholiasten angerichtet worden ist.

des Vogels nach Aristoteles, 4) die Nebenbezeichnung *κιναίδιον* oder *σεισοπυγίς*, 5) die zugehörige Verwandlungssage nach Kallimachos. Nicht auf Alexander, wie Wellmann ehemals *(Herm. 26, S. 513—15)* annahm, sondern auf Pamphilos geht diese Zusammenstellung zurück. Des Kallimachos Schrift *Περὶ ὀρνέων* haben wir bei ihm bereits festgestellt; Aristoteles kann ebensogut direkt von ihm benutzt worden sein wie durch Kallimachos' oder Alexanders Vermittlung (zwischen Abschnitt 2 und 3 klafft eine Lücke!); die *ἴυγξ* als Zaubermittel, ihre Verbindung mit Aphrodite, ihre metaphorische Bedeutung und ihre Synonyma kehren in größerer oder geringerer Vollständigkeit in den Scholien zu Pindar (Pyth. IV 381a, Nem. IV 56), Lykophron (125, 31 Scheer) und Oppian (Hal. I 565), den Lexicis (Hesych., Phot., Suid. s. v.) und den Etymologicis (Gen. = M. 479, 55; *Αἱμ.* 625, 52; Gud. 285, 10 Sturz) wieder, die alle letztlich aus derselben Kompilation grammatischer Art geschöpft haben müssen. Von dem Klageschrei des Vogels *ὀλολυγών* berichtet sch. VII 139ab unter (falscher) Berufung auf Aristoteles; der *ἀπὸ φωνῆς* gebildete Name wird mit *ἀηδών τρυγών κόκκυξ* und ähnlichen in eine Reihe gestellt. Die Arat-Scholien (S. 517, 27 Maaß), welche die *ὀλολυγών* gleichfalls für einen Vogel oder ein *ζῷον ἔνυδρον ὅμοιον γῆς ἐντέρῳ* (∾ Hesychios s. v.) erklären, zeigen, daß die gemeinsame Quelle das Aristoteles-Zitat richtig darbot, wenn sie fortfahren: *Ἀριστοτέλης τοῦτο οὐκ οἶδεν, ἀλλὰ τὴν τοῦ ἄρρενος βατράχου φωνὴν πρὸς συνουσίαν ὀργῶσαν ἐπὶ τὴν θήλειαν.* Die Aufzählung onomatopoetischer Tiernamen weist auf dieselbe grammatische Vorlage, aus der Aelian (Nat. an. V 51, VI 19, X 11) und Pollux (V 86) ihre Behandlung der Tierstimmen entlehnt haben, d. i. auf Pamphilos (vgl. Wellmann *Herm. 51, S. 23f.*). Wie die Eidechse beim Zauber Verwendung findet, weiß der Scholiast II 58 ausführlich darzulegen, gewiß nach derselben Quelle, die ihn über die Zauberkraft des Vogels *ἴυγξ* belehrt hat. Wenn er sch. VII 22 von der Eidechse behauptet, was Theophrast (Hist. plant. II 4, 4), Nikander (Ther. 414—19) und die Geoponika (XV 1, 21) übereinstimmend von der Wasserschlange berichten, nämlich, daß sie sich auf trockenem Sande in eine Natter verwandle, so verrät er dadurch zum mindesten, daß er wiederum Aristoteles, der dafür zeugen soll, nicht selbst in Händen gehabt hat. Die schon von Aristoteles (Hist. an. VII 4, 584a 18) erwähnte Bezeichnung *κισσᾶν* für das unnatürliche Gelüsten schwangerer Frauen und die Ableitung dieses Wortes von dem begehrlichen und buntscheckigen Vogel *κίσσα* teilt der Scholiast (V 136/37b) einerseits mit den Ärzten Soranos (Gyn. 48, S. 215, 8 Rose), Paulus von

Aegina (I 1) u. a., andrerseits mit den Aristophanes-Scholien (Pac. 497) und der etymologischen Tradition (Et. M. 515, 38 usw.). Die ärztlich-zoologische Kenntnis kann ihm also auch hier durch ein grammatisches Werk vermittelt sein. Ganz ähnlich verhält es sich mit dem Vogel κίγκλος und dem von ihm hergeleiteten Verbum κιγκλίζειν (sch. V 116/17 c). Auch diese Etymologie, die wir zuerst durch das Hippokrates-Glossar Erotians (S. 53, 18 Nachm.) und durch Galen (XVIII 1, 412; XIX 111 Kühn) belegen können, ist in der lexikographischen und Scholien-Literatur (z. B. Hesychios s. κίγκλος, sch. Luc. S. 167, 8 Rabe) verbreitet. Wenn der Scholiast VII 23 e der Meinung Ausdruck gibt, daß die Haubenlerche wegen ihres dem κόρυς ähnlichen Kopfputzes κορυδαλλίς heiße, so liegt die grammatische Herkunft klar vor Augen. Aus der Beschreibung des Pferdes bei Aristoteles (Hist. an. VI 22, 577 a 9) stammt letztlich, was der Scholiast II 48/49 c d unter Berufung auf ihn über das ἱππομανές berichtet; aber die Verbindung mit dem oben behandelten Zitat aus Krateuas (sch. b), die Wiederkehr des Berichtes bei Aelian (Nat. an. XIV 18) und seine Nachwirkung bei den Lexikographen (vgl. Hesych. s. v. ἱππομανές· τούτῳ χρῶνται πρὸς τὰ φίλτρα αἱ φαρμακίδες mit sch. c καὶ αἱ φαρμακίδες χρῶνται αὐτῷ πρὸς τὰ φίλτρα) weisen auch hier auf eine grammatische Vermittlung[1]). Ein letztes Zitat aus der Tiergeschichte des Aristoteles findet sich in dem von den σχάδονες handelnden Scholion I 147 a, und zwar in einer Form, die dem klaren Sinn der Stellen V 22, 554 a 15. 29; 23, 555 a 8 u. a. widerspricht. Wenn man nicht annehmen will (wie ich in der Ausgabe getan habe), daß die eigentliche Meinung des Aristoteles ausgefallen sei, so muß man ein weiteres Falsch-Zitat feststellen. Es kann umso weniger überraschen, als Aristoteles auch hier nicht unmittelbar benutzt ist, sondern, wie die Zusammenstellung seiner Deutung mit der der

1) Diese Scholiengruppe bedarf einer genaueren Analyse. Der Urheber des sch. a (ἱππομανὲς φυτόν: οὔτε φυτόν ἐστιν οὔτ' ἐν Ἀρκαδίᾳ γινόμενον, ἀλλὰ τὸ ἐπιφυόμενον τοῖς πώλοις κατὰ τὴν γένεσιν ἐπὶ τοῦ μετώπου σαρκίον, ὅπερ συντελεῖ πρὸς φίλτρα, ὡς Ἀριστοτέλης καὶ Θεόφραστος) kennt weder die Beschreibung der Pflanze durch Krateuas (sch. b) noch die Deutung des theokriteischen φυτόν als φῦμα, wodurch der Dichter mit Aristoteles in Einklang gebracht werden soll (sch. d). Dagegen setzt der Verfasser der Scholien b und d die im sch. a angeführte Aristoteles-Stelle, die sch. c in breiterer Ausführung wiederholt, als bekannt voraus. Das Verhältnis wird ohne weiteres klar, wenn wir annehmen, daß in a das von den Vergil-Interpreten benutzte Theon-Scholion vorliegt (vgl oben S. 59), während Amarantos als Urheber der Scholien b—d nicht nur dieses kannte, sondern die Aristoteles-Stelle außerdem verarbeitet in seiner lexikalischen Quelle vorfand.

κοινότεροι beweist, durch eine lexikalische Kompilation hindurch[1]). Die dem Sprichwort von der *γραῦς Σέριφος* angehängte Beschreibung der *μάντις καλαμαία* (X 18f) ist gleichfalls, aus zoologischer Quelle stammend (vgl. Diosc. De simpl. I 149), durch ein Lexikon hindurchgegangen (vgl. Hesych. s. v. *καλαμαία*, *μάντις*).

Die Untersuchung der Scholien zoologischen Inhalts bestätigt also, was uns die botanischen Scholien gelehrt haben. Aristoteles, Sostratos und Alexander von Myndos waren bereits in ein grammatisches Sammelwerk verarbeitet, als sie in die Scholien aufgenommen wurden. Die mehrfach bemerkten Fehl-Zitate aus Aristoteles sind nur zum Teil der Unachtsamkeit des Scholiasten zur Last zu legen, zum andern Teil dürften sie daher rühren, daß die grammatische Quelle nicht die Tiergeschichte selbst, sondern die Epitome des Aristophanes von Byzanz ausgeschrieben hat, wie das für die Quelle Aelians, d. i. für Pamphilos, durch De Stefani *(Studi ital. di filol. class. 12, 1904, S. 421—45)* nachgewiesen ist.

Unter den Scholien, die sich mit dem tierischen Körper und seinen Teilen beschäftigen, können zunächst diejenigen für eine grammatische Quelle in Anspruch genommen werden, deren Inhalt sich auf eine etymologische Erklärung beschränkt. Dahin gehören sch. XI 31 über *ὀφρύς* und sch. IX 19a über *ἔμβρυον*. In beiden Fällen stimmt Soranos (Fgm. 173 bezw. 59 Scheele *De Sorano Ephesio medico etymologo, Diss. phil. Argent. 8, 1885, S. 237. 224*) fast wörtlich genau zu den Scholien. Sie brauchen deshalb nicht von ihm abzuhängen, denn die Wiederkehr der *ἔμβρυον*-Etymologie in den Scholien zu Homer (BT *P* 56, T *Ψ* 266) und Pindar (Nem. XI 1) — immer unter Beziehung auf *P* 56 — zeigt, daß zum mindesten diese aus der Homer-Erklärung stammt. Bei der Etymologie der *κοτύλη*, die als dritte den Scholien (VI 29/30ik) mit Soranos (Fgm. 38 Scheele, S. 221) gemeinsam ist, treten nicht nur die Homer-Scholien (A *E* 306) als weitere Zeugen hinzu, sondern auch Hesychios s. v. und Athenaios (XI 479ab), d. h. Pamphilos. Athenaios nennt die Quelle des Pamphilos: es sind die *Ἐτυμολογίαι* Apollodors, die auch Soranos stark benutzt hat (vgl. Scheele S. 213). Was der Scholiast an gleicher Stelle über das *ἰσχίον* sagt, kehrt aufs Wort in dem bereits angezogenen Homer-Scholion wieder. *Χόριον* bezeichnet nach sch. IX 19a nicht

1) Man kann zweifeln, ob die zwischen Aristoteles und die *κοινότεροι* eingeschobene dritte Deutung, für die lediglich die laurentianische Überlieferung den Autor *Θεαίτητος* angibt, wirklich den Kommentator dieses Namens zum Urheber hat. Besser würde an diese Stelle eine von dem Lexikon benutzte Quelle (*Θεόφραστος*?) passen.

nur die Fruchthülle, sondern auch eine delikate Speise, die aus dieser Hülle durch Anfüllung mit Milch und irgend eine sonstige, wegen der Verderbtheit der Stelle nicht genau zu bestimmende Behandlung gewonnen wird; für diese Speise dient ein Komiker-Zitat als Beleg. *Χόρια* kennen als *βρώματα διὰ μέλιτος καὶ γάλακτος γινόμενα* nur noch Athenaios (XIV 646 e) und Hesychios s. v., d. h. Pamphilos; in der *Παννυχίς* des Alexis kommt *χόριον* tatsächlich in dieser Bedeutung vor (Athen. XII 516 e). Daß *κόρρη* im Sinne von *γνάθος* oder *σιαγών* (in der Wendung *ἐπὶ κόρρης*) die Attiker gebrauchen (sch. XIV 34 a), ist eine Glosse, die zum festen Bestande der lexikalischen Tradition gehört, von Aelius Dionysius (Fgm. 235 Schwabe, S. 185) über Hesychios (*κατὰ κόρρης*), Didymos und die Homer-Scholien (AB Δ 502) bis hinauf zu Eratosthenes (vgl. M. Schmidt *Didymi Chalc. fgm. 1854, S. 59*). In eine ähnliche Überlieferungsreihe führt uns das Scholion IX 28/30 f über die auf der Zunge wachsende *ὀλοφυγγών*, die der attischen *ὀλοφυκτίς* (oder *ὀλοφλυκτίς*) gleichgesetzt und vom Aberglauben in bestimmtem Sinne ausgedeutet wird. Photios *ὀλοφυκτίς* stimmt in der Angabe des Aberglaubens aufs genaueste zu den Scholien, beginnt aber mit den Synonymen *ἐπινυκτίς* und *δοθιήν*, die sonst nur von Erotianos (S. 67, 14 Nachm., überl.: *περινυκτίδες*) und Hesychios (s. *ὀλοφυκτίς*, überl.: *ἐπιφλυκτίδα*) aufgezählt werden. Das weist auf eine gemeinsame Quelle aller Zeugen. Photios dürfte über ein attizistisches Lexikon auf Didymos und Aristophanes von Byzanz zurückgehen, Hesychios und Galen (im Hippokrates-Glossar XIX 126 Kühn) hängen sicher von Erotianos ab, der seinerseits durch Bakcheios die *Λέξεις Ἀττικαί* des Aristophanes ausgeschöpft hat. Die *ἴονθοι* im Sinne von Gesichtspickeln weiß der Scholiast (XII 23/24 b c) auf dreifache Weise sprachlich zu erklären; die Etymologika (M. 473, 17; Gud. 279, 50 Sturz) kennen von diesen Erklärungen nur die erste (*ἄνθος*). Die *πελιώματα* werden sch. V 99 a von *πέλλος* abgeleitet und durch ein homerisches Beispiel erläutert. Ohne Beispiel kehrt dieselbe Etymologie im Et. M. 659, 9 wieder. Ob die Etymologika in den letzten beiden Fällen über Orion auf Soranos zurückgehen, ist nicht auszumachen. Jedenfalls hat uns auch diese Scholiengruppe gelehrt, daß der Kommentator aus einem lexikalischen Sammelwerk schöpft; wiederholt wurden wir unzweideutig auf Pamphilos hingewiesen.

5) Sprichwörter.

Um den Sprichwort-Erklärungen der Scholien ihren Platz in der Überlieferungsgeschichte der Gattung anweisen zu können,

müssen wir ihr Verhältnis zu der alten Sammlung des Zenobios zu ermitteln versuchen. Als Ausgangspunkt bietet sich das Scholion IV 62/63 b dar, das für das Sprichwort *ἄριστα χωλὸς οἱφεῖ* zwei Erklärungen neben einander stellt, deren erste aus der praktischen Erfahrung geschöpft ist, während die zweite auf eine mythische Begegnung zwischen Amazonen und Skythen zurückgreift. Der echte Zenobios (Cod. Athous III 17, am besten erhalten im Athen. 1083, vgl. Crusius *Paroemiographica, Sitz.-Ber. d. Bayer. Akad. d. Wiss., Phil. Kl. 1910, Abh. 4, S. 15. 76 f.*) gibt eine ausführlichere Fassung derselben mythologischen Erklärung: *φασὶν ὅτι αἱ Ἀμαζόνες τοὺς γιγνομένους ἄρσενας ἐπήρουν ἢ σκέλος ἢ χεῖρα περιελόμεναι. πολεμοῦντες δὲ πρὸς αὐτὰς οἱ Σκύθαι καὶ βουλόμενοι [πρὸς αὐτὰς] σπείσασθαι ἔλεγον ὅτι συνέσονται τοῖς Σκύθαις εἰς γάμον ἀπηρώτοις καὶ οὐ λελωβημένοις. ἀποκριναμένη δὲ πρὸς αὐτοὺς ἡ Ἀντιάνειρα ἡγεμὼν τῶν Ἀμαζόνων εἶπεν· ἄριστα χωλὸς οἱφεῖ. μέμνηται τῆς παροιμίας Μίμ⟨ν⟩ερμος.* Es erhellt schon aus dieser einen Stelle, daß weder Zenobios den Scholiasten noch dieser jenen ausschreibt, sondern daß beide — wenigstens hinsichtlich der mythologischen Erklärung — von derselben älteren Quelle abhängen. Die Scholien V 21/22 a—d führen uns weiter. Hier wird das von Theokrit benutzte Sprichwort *οὐδὲν ἱερόν* an einen Ausspruch angeknüpft, den Herakles über ein Kultbild des Adonis getan haben soll, aber daneben eine Herleitung aus einer oft wiederkehrenden Tatsache des wirklichen Lebens gegeben. Die mythologische Erklärung wird auf das zweite Buch von Klearchs *Παροιμίαι* zurückgeführt, während als Gewährsmann für die praktische Erklärung Dionysodoros — ohne Zweifel der von Plutarch (Arat. 1) als Paroemiograph erwähnte Troizenier — erscheint. Auch zu diesem Sprichwort kehrt nur die mythologische Erklärung im echten Zenobios (Athous I 12) wieder, und zwar stark gekürzt, aber doch mit Beibehaltung des Klearch-Zitates. Es stimmt gut zu dem in diesen beiden Fällen beobachteten Verhältnis, wenn anderwärts einer historischen Erklärung bei Zenobios eine praktische beim Scholiasten gegenübersteht: vgl. *Λοκροὶ τὰς συνθήκας* sch. I 56 b c mit dem echten Zenobios Athous II 3, *μῦς γενόμενος πίσσης* sch. XIV 51 mit dem echten Zenobios Athous I 39 *ὅσα Μῦς ἐν Πίσῃ*. Wenn Crusius diese historischen Erklärungen des Zenobios auch nicht aus Klearch, sondern aus Demon ableitet *(Analecta critica ad paroemiographos gr. 1883, S. 132. 146)*, so hindert uns doch nichts, für die praktischen Erklärungen, die der Theokrit-Scholiast bietet, an Dionysodoros als Quelle festzuhalten. Wir bereichern damit wesentlich das Bild dieses Paroemiographen, das man bisher ausschließ-

lich nach der angezogenen Plutarch-Stelle und Hesychios s. *Γλαύκου τέχνη* zu zeichnen versuchte[1]).

Einige Sprichwörter werden von Zenobios in einer vom Scholiasten abweichenden Form dargeboten. An ihre Spitze gehört der Orakelvers von denen, die *οὔτ' ἐν λόγῳ οὔτ' ἐν ἀριθμῷ* sind. Der Scholiast bezieht ihn XIV 48/49a mit dem Dichter selbst auf die Megarer und beruft sich dafür auf die Argolika des Deinias, während Zenobios (Athous II 35) dieselben Worte von den Bewohnern des achäischen Aigion gesagt sein läßt. Daß die Quelle des Zenobios jedoch auch die erste Deutung kannte, beweisen seine Schlußworte *ὅτι γὰρ τούτοις ἐχρήσθη καὶ οὐ Μεγαρεῦσι, καὶ Ἴων μέμνηται ἐν τῷ εἰς Σκυθιάδην ἐγκωμίῳ*. Crusius *(Analecta S. 144)* nimmt an, daß die Zenobios-Quelle die Megarer-Version aus Demon (der also Deinias benutzt haben müßte), die andere aus den *Δελφικοὶ χρησμοί* des Mnaseas von Patrai entnommen hat. Der Orakelvers *ὁ τρώσας ἰάσεται*, den der Scholiast XII 25 ohne jede Erklärung anführt, kommt zwar in der erhaltenen Zenobios-Sammlung nicht vor, stammt aber nach sch. A *Α* 59 u. a. Zeugen aus derselben Telephos-Sage, aus der Demon (nach Harp. 209, 6 Dind.) das Sprichwort *Μυσῶν λείαν* gezogen hat, das der alphabetische Zenobios (Bodl. 637) an einer auf den echten zurückgehenden Stelle überliefert (vgl. Crusius *Analecta S. 125*). Wenn der Scholiast das Sprichwort, das im alphabetischen Zenobios (Bodl. 273) *γόνυ κνήμης ἔγγιον* lautet, XVI 18 als *πορρωτέρω κνήμη γόννος* zitiert, so ist diese Abweichung durch die Worte des Dichters *ἀπωτέρω γόνυ κνήμας*, die er durch Umkehrung richtigstellen will, gerechtfertigt. Übrigens berührt sich der Scholiast in den Worten *τέθειται δὲ αὕτη (ἡ παροιμία) ἐπὶ τῶν ἀγαπώντων ἑαυτούς* mit der Erklärung des Paroemiographen *ἐπὶ τῶν ἑαυτοὺς μᾶλλον τῶν ἑταίρων ἀγαπώντων*, nur daß er die bei diesem folgende Anekdote wegläßt. Der alphabetische Zenobios schöpft nach Crusius *(Analecta S. 106)* auch hier aus der alten Sammlung. Ebenso trägt der Dichter und nicht der Scholiast die Verantwortung dafür, daß das vom Brettspiel entlehnte Sprichwort, das bei Zenobios (Athous III 98) *κινήσω τὸν ἀφ' ἱερᾶς* lautet, bei ihm (VI 18/19bcg) in der Form *κινεῖν τὸν*

1) Bei Plutarch bekämpft Dionysodoros mit nüchterner Sachlichkeit die Verdrehung, die Chrysippos aus moralischen Gründen mit einem Sprichwort vorgenommen hatte (vgl. Schneidewin *Paroemiographi gr. 1, 1839, S. VII*). Ebenso unterscheidet sich seine einfache Erklärung der Glaukos-Kunst vorteilhaft von der gekünstelten, die Zenobios (Athous III 167) überliefert. Wir erkennen an diesen Stellen denselben Geist wieder, der aus den praktischen Sprichwort-Erklärungen der Theokrit-Scholien zu uns spricht.

ἀπὸ γραμμῆς λίθον erscheint; in den Worten der Scholien *τὸν ἔρωτα εἰς ἔσχατον παριστᾷ κίνδυνον* scheint mir auch hier noch die Erklärung des Paroemiographen *ἐπὶ τῶν τὰ ἔσχατα κινδυνευόντων* durchzuklingen. Schließlich hat auch das in der Hypothesis XXIX ohne Erklärung angeführte Sprichwort *οἶνος καὶ ἀλήθεια* bei Zenobios seine Parallele gehabt, wenn Crusius *(Analecta S. 125)* die mit gleichem Lemma versehene Glosse des alphabetischen Zenobios (Bodl. 751) mit Recht aus der alten Sammlung herleitet.

Die übrigen sprichwörtlichen Wendungen, die der Theokrit-Scholiast erwähnt, lassen sich zwar nicht für die echte Sammlung des Zenobios nachweisen, gehen aber doch, wie es scheint, auf dieselbe Quelle zurück, aus der die beiden Autoren gemeinsamen Sprichwörter geflossen sind. Der nur im alphabetischen Zenobios (Bodl. 267) überlieferte Artikel *γραῦς Σέριφος* gehört zu dem in den Grundstock hineingearbeiteten Lexikon, das auch in Hesychios nachträglich aufgenommen und von Suidas benutzt ist (Crusius *Analecta S. 124, Anm. 1*). Pseudo-Zenobios und Hesychios s. *γραῦς Ἔριφος* (am Ende verstümmelt und aus Zenobios zu ergänzen) leiten das Sprichwort ab: 1) nach Apollodor (in seinem mythographischen Hauptwerk, vgl. Crusius a. a. O.) von einer *Σεριφία γραῦς ἐν παρθενίᾳ γεγηρακυῖα*, 2) von der *ἀκρὶς ἀρουραία*, die in Sizilien *γραῦς σέριφος* genannt werde und jedem Lebewesen durch ihren Blick Schaden zufüge. Die zweite Erklärung, die als natürliche der mythologischen zur Seite tritt, kehrt z. T. gleichlautend in den Scholien X 18ae wieder und wird da auf Aristarchs Kommentar zum Lykurgos des Aischylos zurückgeführt. Die gemeinsame Quelle des Lexikons und der Scholien bot also Apollodor und Aristarch neben einander. An dieselbe Quelle werden wir erinnert, wenn der Scholiast V 38c die sprichwörtliche Redeweise von den Hunden, die ihren Herrn zerfleischen, aus der Aktaion-Sage ableitet. Er hat hier ausnahmsweise gerade die mythologische Erklärung übernommen und die aus dem wirklichen Leben geschöpfte, die in der Quelle gewiß nicht gefehlt hat, ausgelassen, — wenn wir nicht die Annahme vorziehen, daß die zweite später verloren gegangen ist. Ebenso finden die Sprichwörter *τὸν θέλοντα βοῦν ἔλαυνε* sch. XI 75ab, *ὗς ποτ' Ἀθαναίαν* sch. V 23 und *χαλεπὸν χορίω κύνα γεῦσαι* sch. X 11a—d in der paroemiographischen Literatur keine Parallele, obgleich die reichliche Bezeugung des zweiten und besonders des dritten unter ihnen[1]) beweist, daß es sich auch hier um echtes altes Gut handelt.

1) Das Sprichwort vom „Leder fressenden Hund" erörtert ausführlich Friedr.

Von den Sprichwörtern sind nicht zu trennen die Verse aus Tragikern und Komikern, die in derselben Weise wie jene als geflügelte Worte von Mund zu Munde gehen. Der Scholiast zitiert in diesem Sinne dreimal Euripides (I 134a, V 61ab, X 9) und zweimal einen unbekannten Komiker (*δρυὸς πεσούσης κτλ.* V 65a, *ὅστις ἐπὶ δεῖπνον κτλ.* VII 24).

Die Untersuchung hat uns immer wieder gezeigt, daß die Scholien ihre *παροιμίαι* aus einer Sammlung schöpfen, die zugleich eine Hauptquelle des Zenobios war. Damit bleibt uns nur die Wahl zwischen den paroemiographischen Werken des Didymos und des Lukillos von Tarrha, und auch von diesen beiden scheidet der letzte aus, wenn Crusius (*Analecta S. 94*) seine Tätigkeit richtig dahin bestimmt hat, daß er nicht ältere Schriftsteller überarbeitete, sondern seine Erklärungen unmittelbar aus dem Volksmunde schöpfte; denn die erschlossene Quelle muß ja Klearchos, Dionysodoros, Demon, Mnaseas, Apollodoros und Aristarchos zitiert haben[1]. Der jetzt schon notwendig erscheinende Schluß, daß die 13 Bücher des Didymos *Περὶ παροιμιῶν* die gesuchte paroemiographische Quelle der Scholien seien, findet von allen Seiten Bestätigung. Demon und Mnaseas sind uns nur durch Didymos erhalten (Crusius a. a. O. S. 150. 93), Klearchos wird oft, Apollodoros gelegentlich von ihm zitiert, Aristarchos kann bei ihm nicht überraschen. Dionysodoros ist bisher unbeachtet geblieben, aber sein nüchterner Sinn, der eine einfache und natürliche Erklärung vor jeder gekünstelten mythischen oder historischen bevorzugt, muß gerade Didymos angesprochen haben, dem Crusius (a. a. O. S. 51, Anm. 1) dasselbe nachrühmt, — wenn nicht überhaupt manche Erklärungen dieser Art, die bisher Didymos zugeschrieben wurden, in Wahrheit Dionysodoros zum Urheber haben. Wenn Schneidewin (*Paroemiographi gr. 1, 1839, S. VII*) mit Recht den Troizenier

---

Seiler *Neue Jahrb. f. d. class. Alt. 43, 1919, S. 435–40.* Es ist für die Güte der Scholien bezeichnend, daß sie allein unter allen Zeugen die richtige Deutung des *χόριον* auf die Nachgeburt erhalten haben (X 11a, zu erläutern nach IX 19ab). Übrigens kennt Seiler die Scholien-Stelle nicht.

1) Der Paroemiograph Aristeides gehört nicht zu den Quellen des Scholiasten. Die Worte im Scholion XVII 89 (E) *ἐξ οὐ παροιμία 'τὸν ἐν Καρί τι ἀποφερόμενον' παρ' Ἀριστείδῃ ἐπὶ τῶν ἄνευ δεινοῦ λαμβανόντων τινά* nehmen offenbar, wie ich erst nach Fertigstellung der Ausgabe erkannt habe, auf folgende Stelle im Panathenaïkos des Rhetors Aelius Aristides (S. 163, 2 Jebb = I 267, 10 Dind.) Bezug: *ὥσπερ ... ἐν τῷ Καρὶ καὶ οὐκ ἐν τοῖς αὐτῶν σώμασι τὰς πείρας ποιούμενοι κτλ.* Das Scholion XVII 89 ist also eben nicht wertvoller als die übrigen Zusätze von E in diesem Gedicht (arg. b, sch. 9/12b, 14b, 79); sein Signum ist einzuklammern.

Dionysodoros mit dem Alexandriner gleichsetzt, so haben wir im Scholion A *B* 111 einen positiven Beweis dafür, daß Didymos eine andere Schrift von ihm gekannt hat. Die von Dichtern gebrauchten Sprichwörter und die in die Umgangssprache übergegangenen Dichterverse sind gerade von Didymos zuerst gesammelt und den echten Sprichwörtern angereiht worden (Crusius a. a. O. S. 91 f.). Schließlich mag wenigstens erwähnt werden, daß die Erklärung des Sprichwortes von der Königsfigur, die der Spieler nur in höchster Gefahr zieht (VI 18/19 g), mit *μήποτε* eingeleitet wird, das nach Crusius (a. a. O. S. 136, Anm. 1, 152 f.) als ein Lieblingswort des Didymos zu gelten hat.

Gegenüber der gesicherten Feststellung der Quelle hat die weitere Frage nur eine untergeordnete Bedeutung, welcher der alten Kommentatoren die Sprichwort-Erklärungen in die Scholien aufgenommen hat. Eine auffallend große Zahl solcher Erklärungen ist mit paraphrasierenden Stücken verbunden: V 23. 31 a, VI 18/19 b, X 9. 11 a—d. 18 a, XI 75 a, XII 25, XIV 22/23 a. 48/49 a. 51, XVI 18. In anderen Fällen werden Sprichwörter, die der Dichter nicht selbst gebraucht hat, in einem Zusammenhange angeführt, der lexikalischen Ursprungs ist. So erscheint *Λοκροὶ τὰς συνθήκας* als Bestandteil der von *αἰολίζειν* handelnden Glosse I 56 a—c, und *ἄριστα χωλὸς οἰφεῖ* gehört mit *οἰφόλις* zu dem der Erklärung von *φιλοίφης* dienenden etymologisch-lexikalischen Artikel IV 62/63 b; daß die Erklärung der *γραῦς Σέριφος* durch ein Lexikon hindurch in die späteren Paroemien-Sammlungen gelangt ist, wurde oben festgestellt. Diese Beobachtungen führen auf Theaitetos als denjenigen, der die Paraphrase des Munatios durch lexikalische Zusätze bereichert hat, und Pamphilos dürfte zwischen ihm und Didymos vermittelt haben. Sein Interesse für Sprichwörter hat Theaitetos ja wahrscheinlich sogar durch eine besondere Schrift *Περὶ παροιμίας* dargetan (S. 77). Aber dieses Ergebnis schließt die Möglichkeit nicht aus, daß auch Theon gelegentlich sprichwörtliche Wendungen des Dichters erklärt und sich dabei an Didymos angeschlossen hat. Vielleicht liegt eine Spur solcher Doppel-Benutzung des Didymos in den Parallel-Scholien V 21/22 a—c und d vor: im ersten wird *οὐδὲν ἱερόν* nach Klearchos und Dionysodoros erklärt (Theaitetos?), im zweiten übereinstimmend mit Klearchos, aber ausführlicher und ohne Nennung seines Namens (Theon?). Asklepiades hatte das Sprichwort gar nicht als solches erkannt und *ἱερόν* durch *μέγα* hinreichend zu verdeutlichen geglaubt (sch. 21/22 e).

6) Worterklärungen.

Nach Abzug der wichtigeren Scholien, die in den vorangehenden Abschnitten in sachlicher Gruppierung vorgeführt und auf ihren Ursprung untersucht worden sind, bleibt noch die große Masse der schlichten Worterklärungen zurück. So wenig ihre Herkunft aus Werken lexikalischer Art im allgemeinen eines Beweises bedarf, so wenig kann man gerade auf diesem Gebiete wagen, bestimmte Werke namhaft zu machen, die von bestimmten Kommentatoren benutzt sein müßten. Wir werden uns vielmehr darauf beschränken, die mutmaßlichen Quellen kurz zu charakterisieren und durch einige Beispiele zu belegen.

Daß ein Homer-Lexikon benutzt worden ist, zeigen die zahlreichen, in der Similien-Sammlung meiner Ausgabe verzeichneten Parallelen aus den Homer-Scholien und dem Lexikon des Sophisten Apollonios, die leicht noch vermehrt werden könnten. Am klarsten liegt die Abhängigkeit da zu Tage, wo die Theokrit-Scholien selbst diejenige Homer-Stelle anführen, deren sonst bezeugte Erklärung sie wiederholen. Man vergleiche: ἐπίουρος VIII 6ab ~ sch. A *N* 450, *ν* 405, Apoll. 73, 34. θαλλός IV 45a ~ sch. *ρ* 224, Apoll. 86, 2, Hesych. s. v., Et. Gen. = M. 441, 48 (mit demselben Archilochos-Zitat, das auch die Scholien neben Homer für die Bedeutung πᾶν τὸ τεθηλός anführen). θαλύσια VII 3ac ~ sch. B *I* 534, Apoll. 86, 9. θρόνα II 59/62bc ~ sch. AT *X* 441, Apoll. 88, 20. Das Scholion ist um die ethnischen Glossen des Kleitarchos reicher, doch mögen auch diese durch das Homer-Lexikon vermittelt sein. κάτταντες I 13ab ~ sch. BT *Ψ* 116, Apoll. 96, 31. κόλος VIII 51/52cd (vgl. sch. Nic. Ther. 260) ~ sch. AT *Π* 117, Hesych. κόλον, κόλος. λίς XIII 6a ~ sch. A *Λ* 480, ABT *O* 275. μῆλον (Schaf) IV 10c ~ sch. T *P* 550, AT *Δ* 476, A *K* 485, Apoll. 112, 17. μῆλον (Apfel) III 13b ~ sch. A *I* 542, Apoll. 112, 18. νάκος V 2d (Zenodot) ~ sch. *ξ* 530, Apoll. 114, 31, Hesych. νάκεσι, νάκος. πούς VII 5/91 ~ sch. B *B* 824. ῥαδινός XI 45 ~ Apoll. 138, 10, Hesych. ῥαδανόν, ῥαδινόν. τριφίλητος XV 86a ~ sch. AT *Θ* 488, Apoll. 154, 35.

Als zweite starke Gruppe heben sich diejenigen Worterklärungen heraus, die zu Komiker-Stellen in Beziehung stehen, also wahrscheinlich einer Λέξις κωμική entstammen. Ich nenne nur: ἀμύκλαι X 34/35c—e ~ Hesych. ἀμυκλαΐδες, Phot. ἀμυκλᾶδες, Poll. VII 88. Photios setzt hinzu οὕτως Ἀριστοφάνης καὶ Φρύνιχος. Selbst wenn man unter Phrynichos mit Reitzenstein den Sophisten versteht, wird man Aristophanes ohne Beiwort doch nur auf den Komiker beziehen können. βαίτη = σισύρα V 14/16ef mit Ari-

stophanes-Zitat, III 25/26b—d ~ sch. Ar. Vesp. 738, Av. 122, Ran. 1459, Hesych. σισύρα, σίσυρνον. κυμινοπρίστης X 54/55d ~ sch. Ar. Vesp. 1348, Poll. III 115. Das Wort ist durch Alexis (Athen. VIII 365c) und Poseidippos (Athen. IX 377a) belegt. κώμυς IV 18a mit Kratinos-Zitat ~ Hesych. κώμυθα. ξυστίς II 74bc ~ Hesych. ξυστίδα, ξυστίς. Kommt mehrfach in Komiker-Fragmenten vor. πέτευρον XIII 10/13ef ~ Hesych. Phot. s. v., Poll. X 156. Die letzten beiden Stellen führen Aristophanes an. πηκτή = τροφαλίς XI 20 ~ Erotian. 85, 11 Nachm., Hesych. Phot. τροφ. Photios zitiert Eupolis. ποτίκρανον XV 3 ~ Hesych. Phot. s. v., Poll. II 42, VI 9, an letzter Stelle unter Berufung auf die κωμικοί. ῥόμβος-ῥύμβος II 30a ~ Hesych. s. vv. Der Apollonios-Scholiast sagt I 1134 (~ IV 143) über ῥόμβος: τινὲς δὲ ῥύμβον αὐτὸν καλοῦσιν ὡς καὶ Εὔπολις ἐν Βάπταις καὶ Δίδυμος.

Daneben finden sich Spuren der Tragiker-Erklärung, z. B.: αἰολίζειν I 56abf mit Sophokles-Zitat ~ Hesych. s. v., Συν. λέξ. χρησ. (Bekk. An. 361, 2: οὕτω Σοφοκλῆς). ἀτιμαγελᾶν IX 5a ~ Hesych. ἀτιμαγέλας, Συν. λέξ. χρησ. (Bekk. An. 459, 31: οὕτω Σοφοκλῆς). βουκολικά Ca ~ sch. Eur. Alc. 8: ἐβουφόρβουν ξένῳ· ἔνεμον, ἀπὸ τοῦ διαφέροντος ζῴου, τοῦ βοός. Ὅμηρος (Α 244)· 'πρῶθ' ἑκατὸν βοῦς δῶκε'. παρὸ καὶ ἀλφεσιβοίας τὰς γυναῖκας ἔλεγον (Σ 593) ἐκ τοῦ καλλιστεύοντος (besser mit Ca κρατιστεύοντος) ζῴου καὶ Βουκολικὰ ἐπιγέγραπται τὰ Θεοκρίτου καὶ τὴν Ἀρκαδίαν βούνομον προσαγορεύουσι καίτοι οὐ μόνον (besser μόναι) αὐτὴν βόες κατενέμοντο. οὕτω δὲ διεῖχε τὸ ζῷον ὥστε καὶ τὸ ἱπποφορβεῖν βουκολεῖν ἔλεγον (Υ 221)· 'τοῦ τρισχίλιαι ἵπποι ἕλος κάτα βουκολέοντο'. Vgl. sch. Eur. Phoen. 28, Andr. 281. Die Scholien B Υ 221 führen Eur. Phoen. 28 an.

Außer diesen drei Gruppen, die sich deutlich aus der Masse der Worterklärungen aussondern, können wir noch die folgenden Dichter-Λέξεις mit einiger Sicherheit unterscheiden: 1) Hesiod-Glossen: ὀπλή IV 34/36a (zit. Opera 489) ~ Hesych. s. v. σίμβλος VII 80 ~ sch. Hes. Theog. 594, Hesych. σίμβλοι. σμῆνος I 107 (zit. Theog. 594), V 46 ~ Hesych. s. v. — 2) Lyriker-Glossen: ῥοικός IV 49a mit Archilochos-Zitat. Dieselbe Glosse mit demselben Zitat kehrt bei Erotian (fgm. 43, S. 112, 12 Nachm.) wieder, der sie auf dem Wege über Bakcheios von dem Byzantier Aristophanes empfangen hat (vgl. K. Strecker *Herm. 26, 1891, S. 286*). Gekürzt erscheint die Bakcheios-Glosse bei Galen (Gl. Hippocr. XIX 135 Kühn), die Erotian-Glosse bei Hesych. s. v. Aristophanes ist also auch für den Scholiasten die letzte Quelle. φυτόν = φῦμα II 48/49d weist durch das Archilochos-Zitat, auf das die Hesychios-Glosse

φυτοῦ· φύματος Bezug nimmt, auf denselben Ursprung hin. 3) Daß auch alexandrinische Dichter, insbesondere **Kallimachos**, dem Scholiasten bereits lexikalisch verarbeitet vorlagen, ergeben folgende Glossen: ἅλς VII 34c mit demselben Kallimachos-Zitat, das Choiroboskos (zu Theod. Can. 257, 20 Hilg.) den Etymologika vermittelt hat. Für ἰύζειν VIII 30a (∼ Hesych. ἰύζει) und μυτάλη = τελευταία VIII 86a (∼ Hesych. μύτιλον, μίτυλον) werden Kallimachos-Verse angeführt. ποία = ἐνιαυτός III 32a ∼ Et. Gen. = M. 677, 50, Gud. 472, 17 Sturz, Suid. s. v. (diese 3 mit Kallimachos-Zitat), Hesych. s. v. πρώξ IV 16ab mit Zitat aus Hymn. II 41 ∼ Scholien z. d. St., Hesych. πρῶκες. τόργος II 112 (vgl. sch. Lyc. 48, 28 Scheer) ∼ Hesych. s. v. Das seltene Wort kommt bei Kallimachos vor (fgm. 204). φιαρός XI 21bd ∼ Hesych. φιαρόν, Et. Gen. = M. 793, 23 (mit Beleg aus Kallimachos). Aus **Nikander-Glossen** scheint die Gleichsetzung von τάμισος mit πιτύα VII 16e zu stammen, die nicht nur in den Nikander-Scholien (Ther. 577, Al. 373) wiederkehrt, sondern von Erotian 87, 15 Nachm. (∼ Hesych. s. v., Galen. Gl. Hippocr. XIX 145 Kühn) ausdrücklich auf ihn bezogen wird. Die sprachliche und sachliche Erklärung von βουκαῖος X 1/3ab wird sch. B *N* 824 und Et. Gen. = M. 207, 30 mit Nic. Ther. 5 in Verbindung gebracht; vgl. auch die Scholien z. d. St. und Hesych. s. v. Der sch. b erwähnte Nikander-Kommentar des Laodiceners Diphilos[1]) scheint hier sowohl wie bei Pamphilos (Athen. VII 314d) durch das mutmaßliche Glossar vermittelt zu sein. Die zahlreichen in den Scholien vorgetragenen **Etymologieen** entstammen, soweit sie nicht Eigentum der alten Kommentatoren selbst sind, entweder den genannten Dichter-Lexicis oder einem besonderen etymologischen Werke, das neben diesen benutzt zu sein scheint. Als Beispiele für die letzte Art führe ich solche Glossen an, die neben dem vom Dichter gebrauchten Wort andere desselben Stammes erklären, also offenbar ihrer Quelle mehr entnehmen, als der vorliegende Zweck verlangt: φιλοίφης—οἰφεῖν—οἰφόλις IV 62/63b ∼ Hesych. φίλοιφος, οἰφόλις. Orion im Et. Gen. benutzt seinerseits das Theon-Scholion a, vgl. S. 44. σκαίρειν—σκάρις—σκαρθμός (Aratos) IV 19a ∼ sch. A *N* 31 (σκαρθμός), Hesych. σκαρίδες, ἀσκαρίδες (Hippokrates), Et. Or. 148, 36

1) Daß Diphilos ein ὑπόμνημα, kein σύγγραμμα zu den Theriaka geschrieben hat, möchte ich mit Wellmann *(Realenc. d. class. Alt.* ² *IX 1903, Sp. 1155f)* annehmen. An der (von Wellmann übersehenen) Scholien-Stelle ist ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Νικάνδρου Θηριακῶν nicht von einem ersten Buche, sondern vom Anfang zu verstehen, wenn man nicht überhaupt die leichte Änderung ἐν τοῖς πρώτοις (scil. στίχοις) vorziehen will.

(σκαρθμός). φάλαρος — φαληριόων — φαλιός — φαλακρός V 102/03i, VIII 27ab ∾ sch. BT *N* 799, A *Γ* 362, Apoll. 161, 12. 13, Hesych. φαλαρόν, φαλαρός[1]), φαληριόωντα. ψιθύρισμα — ψιθυρίζειν — ψίθυρος — ψίειν — ψιάς I 1c—e ∾ Et. Gen. cod. B = Gud. 574, 17 Sturz, Et. Gud. 574, 3. 27 Sturz. Da es sich um eine μίμησις τῆς φωνῆς handelt, wird letztlich Zenodot benutzt sein.

Auf ein Synonymen-Lexikon als Quelle führt die Unterscheidung von δοῦλος und οἰκέτης V 5a, die Athenaios VI 267b mit demselben Chrysippos-Zitat wiederholt. Da auch Hesych. οἰκέτης zu Athenaios stimmt, so darf man auf Pamphilos als Vermittler schließen (vgl. M. Schmidt *Hesych. 4, 1864, S. LXXIX*). Er scheint auch der Gegenüberstellung der πενέσται und εἵλωτες (nach Theopomp) XVI 34/35b zugrunde zu liegen, da Athenaios VI 265bc (gleichfalls aus Theopomp) und Hesych. πενέσται das Scholion bestätigen.

Die erschlossenen lexikalischen Quellen der Scholien waren zum Teil schon vereinigt, ehe die Scholiasten aus ihnen schöpften. Dafür mögen folgende Belege genügen: ἀΐτης — εἰσπνήλης XII ab. 12/16b—d. Die Etymologieen kehren lediglich im Et. Gen. = M. 43, 1 (Methodios), = M. 43, 40 (Oros), = M. 306, 22 (mit Kallimachos-Zitat), Et. Gud. 57, 19; 58, 3 De Stef. wieder, werden also auch in den Scholien einer etymologischen Quelle entstammen. Mit den Etymologieen verknüpft ist aber die wechselnde Bedeutung des Wortes ἀΐτης, die ihre besondere Geschichte hat. Die Erklärung als ἐρώμενος geht nach der Συναγωγή (Bekk. An. 348, 2) auf Aristophanes (von Byzanz) zurück; wenn Photios, der mit Hesychios und Suidas auf derselben Συναγωγή fußt (Reitzenstein *Der Anfang d. Lex. d. Phot. 1907, S. XXIXff.*), statt seiner den Aristarch nennt, so liegt nur eine (auch sonst nachweisbare) Namens-Vertauschung vor, sachliche Gründe sprechen für Aristophanes. Das an diese Erklärung anschließende Alkman-Zitat ist sicher durch Aristophanes vermittelt. Dagegen ist kaum zu entscheiden, ob auch die in der Συναγωγή voranstehende, in den Scholien (XIIb) an Eratosthenes' Namen geknüpfte Erklärung als ἑταῖρος bei Aristophanes gestanden hat. Jedenfalls verband das vom Scholiasten benutzte Lexikon bereits Aristophanes von Byzanz mit Eratosthenes und einem Etymologikon. λυγίζειν wird in den Scholien I 95/98cgih auf mehrfache Weise erklärt: 1) κάμπτειν, belegt durch Eupolis, 2) δεσμεύειν, belegt durch *Λ* 105, 3) κλάειν, 4) μαστιγοῦν,

1) Diese Glosse ist in zwei zu zerlegen: 1) φαλαρός· φαλιός, λευκομέτωπος ∾ sch. VIII 27a, 2) φαλακρός· λευκοκέφαλος ∾ sch. VIII 27b.

5) ἀμαυροῦν, abgeleitet von λυγαῖος. Mit der 3. und 5. Erklärung steht der Scholiast allein, woraus jedoch keineswegs geschlossen werden darf, daß nicht auch diese seiner Vorlage entnommen wären: die 5. wird mit einem λέγουσι eingeleitet, und die in der 3. betonte ἁπαλότης des λύγος wird auch durch die A-Scholien zu Λ 105 und Hesychios s. v. bezeugt. Die 4. kehrt in den Scholien zu Plato (Res publ. 405c) wieder, die Amerias zugeschriebene Gleichsetzung mit ἄγνος[1]) bei Hesych. λύγος, sch. A Λ 105, sch. ι 427. Auch die Amerias-Glosse scheint sich also ursprünglich auf dieselbe Homer-Stelle bezogen zu haben, die der Scholiast für seine 2. Erklärung anführt, so daß wir im Grunde nur der Kombination einer Homer-Glosse (2—4) mit einer Komiker-Glosse (1) gegenüberstehen. Daß diese Kombination nicht etwa vom Scholiasten vollzogen ist, sondern bereits der Vorlage angehört, lehrt die Parallelüberlieferung, aus der ich Phot. λυγιζόμενος (Boethos), sch. Ar. Ran. 775 (wo Strecker *Herm. 26, 1891, S. 288* einen Ausfall der Etymologie von λυγίζεσθαι annimmt), Eust. 834, 35 (Apion und Herodoros), Erotian. 58, 2 Nachm. (Bakcheios) heraushebe. Was der Scholiast III 2a über τίτυρος vorträgt, gibt schon durch die buntscheckige Menge der Deutungen seine Herkunft aus einem Sammel-Lexikon zu erkennen. Es sind folgende: 1) τράγος ∾ Phot. τιτυρίδες καὶ τίτυροι. 2) Σάτυρος ∾ sch. VII 72cd, Hesych. τίτ., Ael. Var. hist. III 40. 3) πόλις Κρήτης. 4) πρόπολοι θεῶν ∾ Strab. X 466 (wo jedoch die Τίτυροι neben den Σάτυροι genannt werden). 5) κάλαμος ∾ Hesych. τίτ. Auf einen Zusammenhang der Scholien-Quelle mit Hesychios dürfen wir aus der Übereinstimmung von 2 und 5 mit seiner Glosse τίτυρος schließen[2]); das Hinzutreten Aelians in 2 weist auf Pamphilos[3]). Theon, den die Vergil-Kommentare ausschreiben, hat sicher die 1., vielleicht auch die 2. Deutung gekannt (vgl. S. 67). Auf eine Kombination der Tragiker-

---

1) Im Scholion i hätte ich wegen der angeführten Stellen mit Ahrens schreiben sollen: Ἀμερίας δέ φησιν ‘λύγος· ῥάβδος, ἄγνος’ (für ἀγνοῶν, das ich auf Wilamowitz' Vorschlag hinter φησιν gestellt habe).

2) Die 3. Erklärung des Hesychios ἢ ὄρνις ist aus der Glosse τιτύρας = τατύρας (Pamphilos nach Athen. IX 387 d) fälschlich wiederholt.

3) Ich habe früher *(Jahrb. f. class. Phil., Suppl. 26, 1901, S. 20, Anm. 46)* zu Unrecht das ganze Scholion aus Artemidors Schrift Περὶ Δωρίδος abgeleitet. Athenaios sagt IV 176c: οὐκ ἀγνοῶ δὲ ὅτι Ἀμερίας ὁ Μακεδὼν ἐν ταῖς Γλώσσαις τιτύρινόν φησι καλεῖσθαι τὸν μόναυλον und 182d: ὁ δὲ καλάμινος αὐλὸς τιτύρινος καλεῖται παρὰ τοῖς ἐν Ἰταλίᾳ Δωριεῦσιν, ὡς Ἀρτεμίδωρος ἱστορεῖ ὁ Ἀριστοφάνειος ἐν δευτέρῳ περὶ Δωρίδος. Hesychios faßt beides kurz zusammen: τιτύρινος· μόναυλος ἢ αὐλὸς καλάμινος. Amerias und Artemidor liegen also der Glosse τιτύρινος zugrunde und sind beide durch Pamphilos vermittelt.

Λέξεις mit fremden Elementen weist sch. VI 2/3d, das für *πυρρός* außer Eur. Phoen. 32 einen Vers des Jambendichters Parmenon anführt[1]). Die Euripides-Scholien (dazu gehört auch Hesych. *πυρσαῖς γέννσιν*) wissen nichts von Parmenon, den sonst nur die Scholien zu Nikander (Ther. 805) und Pindar (Pyth. IV 99) sowie Athenaios (III 75f, V 203c. 221b) zitieren. Daß diese sich einer und derselben Mittelquelle (Pamphilos) bedienen, lehrt die Übereinstimmung der zweiten Athenaios-Stelle mit dem Pindar-Scholion.

Über das Verhältnis der erschlossenen Quellen zu bekannten lexikographischen Werken kann nur das Eine mit Sicherheit ausgesagt werden, daß die alten Alexandriner nicht unmittelbar benutzt sind. Wenn Zenodot, dessen Homer-Erklärung durch das Lexikon hindurchgegangen ist (vgl. *νάκος*), mit seinen *Διαφοραὶ φωνῆς* in den Glossen *κνυζηθμός* (VI 29/30ae, II 108/09b ∼ sch. κ 163, Apoll. 101, 14, Hesych. s. v.), *φριμάσσειν* (V 141/43a—c mit Eupolis-Zitat) und *ψιθύρισμα* (s. o.) nachwirkt, so ist er doch in jedem Falle durch ein anderes Zwischenglied vermittelt. Ebenso sind die *Λέξεις* des Aristophanes von Byzanz auf verschiedenen Wegen in die Scholien gekommen: auf ein Lyriker-Lexikon führen die oben erwähnten Glossen *ῥοικός*, *φυτόν* und *ἀΐτης*, während die Vermittlung von *ἀπφῦς* XV 13bc ∼ Hesych. s. v. (vgl. Schmidt S. 157) und *σίττα* IV 45e, V 3bc[2]) (vgl. Schmidt S. 160f.) gewiß eine andere gewesen ist. Ähnlich steht es mit dem Peripatetiker Praxiphanes, dem nach der *Συναγωγή* (Bekk. An. 348, 14) die Glosse *ἄζα* (V 109a ∼ Hesych. s. v.) letztlich verdankt wird, und dem Athener Philemon, den Athenaios III 114d für die Erklärung von *πύρνος* (I 46abd ∼ sch. ο 312, Apoll. 138, 6 aus Apion) anführt. Was die späteren Lexikographen betrifft, so ist es ohne Belang, daß die homerischen Glossen öfter mit Apion zusammentreffen (vgl. *αἱμασιά* I 47b ∼ Apoll. 17, 30 aus Apion, Hesych. *αἱμασιαί* aus Apion; *ἀλωή* I 46ef ∼ sch. B *Ε* 90, Apion. Gl. Hom. 601, 16 Sturz, Phil. 74, 1917, S. 217; *λαοσσόος* III 24a ∼ sch. T *Ν* 128, BT *Υ* 48, Apoll. 107, 3 aus Apion, Hesych. s. v.; *νέποδες* XVII 25 ∼ sch. δ 404, Apoll. 115, 31 aus Apion, Hesych. s. v.; *κολιός* XI 24 ∼ sch. ABT *Κ* 334, Apoll. 132, 33 aus Apion, He-

---

1) Die Worte *ὁ δ' ἡμιγένειος· ὁ ἤδη πωγωνίτης*, die jetzt die beiden Zitate auseinander reißen, gehören an das Ende des Scholions. Ein Anzeichen ihres späteren Eindringens ist darin zu sehen, daß die Hss das Lemma hinter *ἐξανδρούμενος*, die Erklärung hinter *ἀρτίχνους* überliefern. Kreußler hat beide Teile richtig zusammengefügt, aber das Ganze an der falschen Stelle des Lemmas belassen.

2) Hesych. *σίττα* ist aus sch. V 100 entnommen.

sych. πολιοῖο, πολιόν; πύρνος s. o.), da Apion hier keine ihm spezifisch eigentümlichen Erklärungen bietet und die Scholien selbst seinen Namen niemals nennen. Dagegen zitieren sie die Glossographen Amerias (zu ἐθειράζειν—ἔθειρα I 34a—c ∾ sch. B *N* 24, BT *Υ* 382, Apoll. 63, 9, Hesych. ἐθείρῃ, ἐθείρῃσιν; κορύνη IX 23ab ∾ Hesych. κορύνη[1]), κορδύλη; λύγος s. o.) und Kleitarchos (zu θρόνα s. o.), die wir sonst fast ausschließlich durch Athenaios (Pamphilos) kennen; die Parallelstellen bei Athenaios sichern dem Kleitarchos dazu noch die Glossen πέλλη I 23/26c (∾ Athen. XI 495c—e, sch. BT *Π* 642, Apoll. 129, 23), κελέβη II 2a (∾ Athen. XI 475c—f, Hesych. s. v.) und ὄλπη = λήκυθος II 156 (∾ Athen. XI 495c, Hesych. ὄλπα). Unmittelbar sind auch diese nicht benutzt worden, denn wir haben Grund, die Glossen ἐθειράζειν, θρόνα und πέλλη aus homerischer Exegese abzuleiten, während für κορύνη, κελέβη und ὄλπη eine andere Herkunft angenommen werden muß, und besonders deutlich konnte an dem von λυγίζεσθαι handelnden Scholion gezeigt werden, daß Amerias schon in der Vorlage mit anderen Grammatikern zusammengearbeitet war. Didymos wird zwar in den Theokrit-Scholien nicht erwähnt, steht aber an mehreren Stellen sichtbar im Hintergrund und wird mit seinem Einfluß bedeutend weiter reichen. Die Homer-Stellen, an denen er erkennbar wird, sind früher bereits besprochen worden: seine Auslassung über Ἀρέθουσα (zu *ν* 408) ist von einem der Kommentatoren des 2. Jahrhunderts aus Epaphroditos übernommen (vgl. S. 116), während Theon es war, der seine Erklärung des Namens Ἴδη (zu *Δ* 475) in die Scholien einführte (vgl. S. 126). Eine unmittelbare Benutzung der Λέξις κωμική, und zwar durch Theon, ist dadurch nahezu gesichert, daß die ῥόμβος-Glosse in den Apollonios-Scholien den Namen Didymos trägt. Man muß annehmen, daß ein erheblicher Teil der übrigen Komiker-Glossen denselben Weg gegangen ist, nachweisen läßt es sich für βαίτη—σισύρα (vgl. M. Schmidt *Didymi Chalc. fgm., Lips. 1854. S. 62—66*). In welchem Werk des Didymos die Etymologie von βουκόλος (Ca ∾ Et. Gen. = M. 208, 11—18) gestanden hat, die das Genuinum ihm zuschreibt, ist nicht mehr auszumachen. Didymos ist also der einzige Glossograph, dessen Benutzung durch Theon feststeht. Ihr Umfang läßt

1) Hier wird für das überlieferte στεροβαρὲς ξύλον seit Verwey στερροβαρές gelesen, ohne daß die Lexika für dieses ἅπαξ λεγόμενον einen befriedigenden Sinn anzugeben wüßten. Die Scholien, mit Hesychios letztlich derselben Quelle entstammend, führen auf das Richtige: κορύνη τὸ ῥόπαλον ... ῥόπαλον δέ ἐστιν ἀμυντήριον ἑτερορρεπές, ἐξ ἑνὸς μέρους ῥοπὴν ἔχον καὶ βάρος. Die κορύνη ist also ein ἑτεροβαρὲς ξύλον.

sich freilich umsoweniger bestimmen, als Didymos auch im 2. Jahrhundert noch durch Mittelquellen hindurch in die Scholien gelangt ist. Zu diesen Mittelquellen gehört neben Epaphroditos, der nur vereinzelt (für Homerica) in Betracht kommt, vor allem das große Sammelwerk des Pamphilos, auf das wir durch die Parallel-Überlieferung bei Athenaios und Hesychios mehrfach hingewiesen wurden. Der Wirkungsbereich des Pamphilos läßt sich ebensowenig abgrenzen wie der des Didymos, doch reicht er gewiß über die angeführten Fälle weit hinaus; man wird besonders geneigt sein, ihm die kombinierten Glossen und die Reste der älteren Glossographie zuzuweisen. Als sein Benutzer hat Amarantos zu gelten. Es würde die Scheidung der Amarantos-Scholien von denen Theons außerordentlich erleichtern, wenn die von mir angemerkten Parallelen aus den Scholien der anderen alexandrinischen Dichter als Beweis für die Urheberschaft Theons gelten könnten, aber dieses methodische Mittel ist auf dem Gebiete der Lexikographie nur mit allergrößter Vorsicht anzuwenden. Aus anderem Grunde wurden oben (S. 44) die um *φιλοίφης* (IV 62/63a) und *ψιθύρισμα* gruppierten Etymologieen Theon zugeschrieben.

Schließlich darf bei dem Versuch, die lexikographischen Quellen der Scholien nachzuweisen, die Tatsache nicht außer Acht bleiben, daß die Scholiasten gerade in der Worterklärung auch selbständig vorgegangen sind, wo ihre Hilfsmittel nicht ausreichten. Sie arbeiteten dann, wie nicht anders zu erwarten, mit bekanntem Material, formten es aber nach den Erfordernissen des besonderen Falles um. Das gilt in erster Linie von der Erklärung der redenden Namen, die der Dichter Tieren und Menschen gegeben hat: *Κιναίϑα* V 102/03d (mit Hinweis auf das homerische *αἴϑων*), *Κισσαίϑα* I 151 a—d, *Κοτυταρίς* VI 40b—f, *Κυμαίϑα* IV 46a—c, *Κώναρος* V 102/03b, *Λάβας* XIV 24/25, *Λάμπουρος* VIII 65ab, *Ὄλπις* III 25/26e—g, *Πολυβώτης* X 15/16ab. Aber auch darüber hinaus haben die Scholiasten etymologisch noch nicht behandelte Worte erstmalig abzuleiten versucht oder neben schon vorhandene Etymologieen neue gestellt. Beispiele: *ἄκτιος* V 14/16a, Quelle für das Et. Gen. *ἀλίτρυτος* I 45b, dsgl. *ἀμφῶες* I 28ab, dsgl. *γριπεύς—γρῖπος* I 39b, dsgl. *δαμάλη* I 75a, IV 12, nach *δάμαρ* Apoll. 56, 13. *δάφνη* II 23/26ab, vom Et. Gen. übernommen. *δύσσοος* III 24a, IV 45c, nach *λαοσσόος*, dsgl. *ἐλλιτενής* XIII 42ab, dsgl. *καχλάζειν* VI 9/12m—o ∼ sch. Apoll. Rhod. II 568—70, ausführlich im Et. Gen. erhalten (Deicke a. a. O. S. 28)[1]. *κερουχίς—κερου-*

1) Die Stelle lautet: *ὁ λευκὸς ἀφρὸς τοῦ κύματος καχλάζοντος οἱονεὶ*

λίς-κερουλκίς V 145a mit Erklärung der 3. Form nach *κερουλκός* sch. Call. Hymn. III 179 = Hesych. s. v. *κνήκων* III 5ab nach *κνηκός* VII 16ab. *λεπράς* von *λέπας* oder *λέπρα* I 40a. Da sich sowohl Theon als auch Munatios und Amarantos nachweislich mit Etymologie befaßt haben, ist es nicht möglich, alle selbständigen Erklärungen der Scholien einem bestimmten Kommentator zuzuweisen. Immerhin kann mit einiger Sicherheit außer den oben (S. 44 f.) behandelten Glossen *γριπεύς—γρῖπος*, *Σάτυρος* und *ἀμφῶες* auch noch *καχλάζειν* als theonisch gelten (vgl. Deicke a. a. O. S. 60), während *ἄκτιος*, *ἀλίτρυτος*, *δάφνη*, *δύσσοος*, *εἰλιτενής* Amarantos zu gehören scheinen (S. 43).

7) Grammatik und Kritik.

Da Index V der Ausgabe alle grammatischen Scholien in sachlicher Übersicht verzeichnet, können wir uns hier auf eine Besprechung derjenigen beschränken, die aus irgendwelchen Gründen auf bestimmte Kommentatoren zurückgeführt werden können. Zunächst hebt sich da eine Gruppe prosodischer Bemerkungen heraus, die mit Munatios-Theaitetos zusammenhängt. Wir sahen oben (S. 77 f.), daß die dorische Betonungsregel, nach der die Akkusativ-Formen der 3. Deklination *πτώκας θώας Τρώας* den Akut tragen (sch. I 100ac), von Munatios dem Werk des Ptolemaios Aristoniku *Εἰς Ὅμηρον* entnommen ist. Zu dieser Regel gehört als Ergänzung sch. I 92/93d, das die Kürze der Plural-Endung -*ας* in der 1. Deklination für das Dorische feststellt. Da Munatios hier aus Homer-Exegese schöpft, werden wir seine Spur auch sonst da vermuten dürfen, wo prosodische Regeln mit Homer-Stellen in Verbindung gebracht werden: sch. I 50b (Wörter auf -*ιον*, für Theaitetos bezeugt) ∾ sch. A *B* 648, Herodian. I 356, 5 Lentz; sch. III 7 (Worte auf -*υλος*, zitiert *τ* 522); sch. V 58b (*γαῦλος—γαυλός*) ∾ sch. *ι* 223; sch. VII 68cd (*ἀσφόδελος—ἀσφοδελός*, vgl. *λ* 539 mit Scholien); sch. XI 41cd (*σκύμνος—σκυμνός*, vgl. sch. AT *Σ* 319); sch. XV 1a (*ἔνδοι—οἶκοι*, vgl. sch. A *Λ* 486, Herodian. I 502, 3 Lentz). Wo Munatios mit Herodian zusammentrifft, ist Ptolemaios die gemeinsame Quelle beider. Die anderen beiden Bemerkungen prosodischer Art, die mit dem Namen des Munatios überliefert werden, haben keine erkennbare Beziehung zu Ptolemaios: sch. IX 14 unterscheidet in der Betonung zwischen

---

ταρασσομένου πρὸς ταῖς σπιλάσι ταῖς τρηχείαις καὶ ταῖς κοίλαις † *εκβρασειν* † (so A, *ἐκβράσσειν* B, *ἐμβράσεσιν* Et. Gud.) *ἀνέπτυεν* (so Deicke für *ἀνέπνεεν* der Hss). Das nicht ermittelte Wort wird *ἐκβρώσεσιν* (*ἔκβρωσις* von *ἐκβιβρώσκειν*) zu lesen sein.

οὑτῶς und οὕτω, sch. II 100b tritt seltsamer Weise für die Betonung ἡσύχα ein, der sich ein anderer Erklärer (Theaitetos) mit Recht widersetzt (ἀγνοεῖ). Immerhin bestätigen uns diese Scholien die Vorliebe des Munatios für prosodische Fragen und geben uns vielleicht ein Recht, ihm des weiteren zuzuschreiben: sch. IV 7a—c (ἐλαιόν für ἔλαιον, von Theaitetos mit dem Worte ἀγνοοῦσι zurückgewiesen); sch. IV 20/22a (πυρρίχος für πύρριχος); sch. IV 48c (ἅδε und πόκε); sch. VII 125c (μολών für Μόλων). Zur Vorsicht mahnt jedoch die Tatsache, daß auch Theon es nicht verschmäht hat, Betonungsfragen zu erörtern (z. B. Et. M. 49, 44).

Wenn das von den Dialekten Theokrits handelnde Stück Fa zum alten Grundstock der Prolegomena gehört (S. 89), so folgt daraus unabweislich, daß sich Theon auch im Verlaufe seines Kommentars über dialektische Dinge geäußert haben muß. Bestimmte Scholien an seinen Namen zu knüpfen begegnet aber umso größerer Schwierigkeit, als außer ihm und Munatios auch Asklepiades bereits Dialektisches berührt hat (sch. I 7d). Das Scholion I 77b, das die dorische Verwandlung des λ in ν vor θ oder τ fast mit denselben Worten wie sch. Pind. Ol. VI 37af vorträgt, muß also zwischen Asklepiades und Theon strittig bleiben, da beide zugleich an der Erklärung der olympischen Oden beteiligt sind. Die nicht aus Theokrit entnommenen Beispiele zeigen deutlich, daß hier ein dialektisches Werk benutzt ist, in dem die gleichartigen Fälle bereits gesammelt waren. Dasselbe mit Beispielen ausgestattete Werk liegt auch folgenden Dialekt-Scholien zugrunde: I 3/4gh (dorisches Futurum), I 3/4ik (Verwandlung des ε in ᾰ), IV 28d (Endung -ᾱ in der 2. Pers. Sing. Aor. Med.), XI 42a (Imperativ-Endung -σο), mit denen die Regeln I 1ab (Verwandlung des anlautenden ἡ in ἁ) und I 82/85d (Betonung der Verbalformen auf -ῆται) zusammengehören. Deutlicher wird Theon da sichtbar, wo andere Alexandriner-Scholien Ähnliches geben: dor. λῇς sch. I 12b ∾ sch. Call. III 18, dor. ποτί = πρός = παρά sch. I 28f ∾ sch. Apoll. Rhod. III 322. Es liegt nahe, die dorischen Scholien, soweit sie Theons Eigentum sind, aus seines Vaters Schrift Περὶ Δωρίδος herzuleiten. Aber, abgesehen davon, daß wir gar nicht wissen, ob diese Schrift überhaupt grammatische und nicht vielmehr lexikalische Form hatte, stehen dem die gleichartigen und gewiß derselben Quelle entstammenden Scholien über den äolischen Dialekt entgegen: die Barytonese wird sch. VII 4 und 60a, die Verbreitung der μι-Konjugation VII 40e[1]) durch nicht-theokritische Beispiele belegt.

1) Beispiele dieser Art müssen in den nicht entzifferten Wortresten von πρων bis σθον stecken.

Die von den Scholiasten am Dichter geübte **Kritik** beginnt bei einzelnen Worten und erhebt sich bis zur Beurteilung ganzer Gedichte nach Inhalt und Form. Einzelne Ausdrücke werden bald gelobt (XI 80a, VII 76/77a), bald als fehlerhaft (V 141/43b, VII 19/20. 36b) oder unschicklich (V 41a) getadelt, bald aus literarischer Abhängigkeit erklärt (VIII 66a Homer, VII 153b Euripides). Ebenso unterliegen sachliche Einzelheiten bald einer günstigen (VII 66. 144), bald einer abfälligen Kritik (I 72b, VII 114b, XV 139), ohne daß ein grundsätzlicher Unterschied zwischen beiden gemacht werden könnte; unter den Beanstandungen ist die das Auftreten von Löwen in Sizilien betreffende (I 72b) dadurch bemerkenswert, daß der *αἰτία* eine *λύσις* gegenübergestellt wird, also nach dem Tadler noch ein Jüngerer zu Worte kommt. Das Treffende der Gleichnisse wird wiederholt anerkannt (V 51a, XII 8/9c, XIII 49/52a) und nur einmal in Frage gestellt (XII 8/9b). Es berührt schon die Anlage der Gedichte selbst, wenn das Auftreten des Priapos an Daphnis' Sterbelager als passend (I 81a), die unvermittelte Einführung eines vorher gar nicht erwähnten Molon am Schluß des Philinos-Liedes als störend (VII 125d)[1]) bezeichnet wird. Von der Form des Hymnen-Prooemiums handelt sch. XVII 1/4a (∼ sch. Apoll. Rhod. I 1), von der Bedeutung des Kehrverses I 64b, 94b, der literarische Charakter einzelner Gedichte wird in Ib, IIIb, IV 26a, Va—c, XVIII arg. festgestellt, der der ganzen bukolischen Gattung in Abschnitt D der Prolegomena. Diese Scholien stammen aus einem Handbuch der Poetik und können wegen des nachweislich hohen Alters von D nur Theons Eigentum sein (vgl. S. 57f. u. 89).

---

1) So verstehe ich die Worte: *ἔξωθεν τοῦτο ἐπιφωνεῖ· εἰς δὲ ἀπὸ ταύτης τῆς παλαίστρας ἀπαγχέσθω ⟨Μόλων⟩*. Der Scholiast trifft hier in seiner Kritik mit der Schrift vom Erhabenen zusammen (XXXIII 4: *κἀν τοῖς Βουκολικοῖς πλὴν ὀλίγων τῶν ἔξωθεν ὁ Θεόκριτος ἐπιτυχέστατος*), wo mit den getadelten „Außendingen“ gleichfalls solche Personen und Sachen gemeint sind, deren Erwähnung sich nicht aus dem Motiv der Dichtung selbst, also „von innen heraus“ ergibt, sondern „von außen her“ hinzugetan ist, aus Gründen, die mit der Dichtung nichts zu tun haben. Das Zusammentreffen ist zu auffallend, als daß man nicht eine Beziehung zwischen Theon und dem unbekannten Grammatiker annehmen müßte, der für die literarischen Urteile in der *Σύγκρισις ἀρετῶν* Kap. XXXIII—XXXVI verantwortlich ist.

IV.

Die Scholien zu den Figurengedichten.

Wie die Technopägnien selbst, so treten auch ihre Scholien in 3 Gruppen auseinander: die zu den Simias-Gedichten, die zur Syrinx und dem dorischen Altar und die zur ionischen Nachbildung des letzten. Daß die Scholien zu den drei Gedichten des **Simias** eines und desselben Ursprungs sind, ergibt sich mit völliger Sicherheit aus ihrer wechselseitigen Bezugnahme (Al. a auf Sec. und Ov., Sec. b auf Al.) und dem gleichartigen Aufbau: sie geben jedesmal neben einer umschreibenden Inhaltsangabe (*ἐξήγησις*) Vorschriften, wie die Verse nach einander gelesen werden sollen (*ἀνάγνωσις*), obgleich nur das Ei ein *ποίημα ἀντιθετικόν* im Sinne Hephaistions (S. 62, 5; 68, 12 Consbr.) ist und einer derartigen Anweisung bedarf. Die Einzelerklärung fehlt zu Flügeln und Beil fast vollständig, zum Ei ist sie dürftig und bricht beim 17. Verse mit den Worten ab: *τὰ λοιπὰ ζήτει ἑκάστης λέξεως τὸ σημαινόμενον· Δωρικὰ γάρ*. Der Kommentator hat also offenbar *Δωρικαὶ λέξεις* benutzt, verzichtet aber darauf, sie im einzelnen auszuschreiben, da er sie auch in den Händen seiner Leser voraussetzen kann. Die Gelehrsamkeit Theons ist ihm fremd. Statt bei Erklärung der Flügel die Genealogie des Eros in der Weise der Scholien zum Hylas (1/2 c) und zu Apollonios (III 26) zu erörtern, begnügt er sich mit einem Hinweis auf Platos Symposion und macht dabei — offenbar aus dem Gedächtnis zitierend — den Eryximachos zu einem Thrasymachos. Ebensowenig glücklich ist er in der Anführung Hesiods zur Erklärung des *Ἀκμονίδας* V. 1[1]). Andere Zitate kommen überhaupt nicht vor. Der Simias-Scholiast hat also scheinbar außer dem erwähnten Lexikon keine gelehrten Hilfsmittel herangezogen, sondern die Erklärung aus den Gedichten selbst herausgelesen.

---

1) Herm. Fraenkel *De Simia Rhodio, Diss. Gött. 1915, S. 73* hält wohl mit Recht an dem Namen fest gegen meinen Versuch, ihn aus einem fälschlich wiederholten [φ]ησι zu erklären.

Seine Zeit ist durch nichts näher bestimmt, wiewohl die Verderbnis des Textes, die er in V. 9 der Flügel vorfand[1]), einen möglichst späten Ansatz empfiehlt; mit byzantinischen Zutaten hat man außerdem zu rechnen.

Einen völlig anderen Charakter zeigen die Scholien zu Theokrits Syrinx und Dosiades' Altar. Unter den Scholien zum Altar verstehe ich dabei nicht den allein erhaltenen Kommentar des Holobolos, sondern dessen alten Kern, der sich durch Abstreifen des byzantinischen Gewandes unschwer wiedergewinnen läßt. Zu dem, was abgestreift werden muß, gehören nicht nur die Formulierung der Paraphrase, die christlichen Wendungen (*σὺν θεῷ* Prooem., *ληρεῖ Ἡσίοδος* 5/8, *οὕτω γὰρ τιμῶσιν οἱ δαίμονες κτλ.* 13/14) und die byzantinischen Wörter (*χρόνος* = Jahr 15/18), sondern auch Anfang und Schluß, die nur von der Farreana überliefert werden, und die Zitate, die sich ganz auf erhaltene Schriften beschränken (Hesiod 5/8, Lykophron 1/5a. 9/12, Philostratos' Leben des Apollonios 1/5a). Der verbleibende Kern berührt sich mit den Scholien zur Syrinx in der Erklärung der *στήτη* durch *γυνή* (1/5a ∼ Fist. 14) und des *Θεόκριτος* durch *Ἀλέξανδρος* (9/12 ∼ Fist. 11/12) sowie in der Pan-Genealogie (15/18a ∼ Fist. 15a). Da der Syrinx-Scholiast für die Gleichung *Πάρις—Θεόκριτος* den Altar zitiert — wenn auch in der allgemeinen Form *τινές* —, so scheint mir, daß jeder der beiden Scholiasten das Gedicht des andern gekannt und ebenso wie der andere erklärt hat, d. h. daß sie eine und dieselbe Person sind. Diese Annahme findet dadurch eine Bestätigung, daß beide Kommentare die schwierigen *γρῖφοι* mittelst vorzüglicher mythologischer Kenntnisse aufzulösen imstande sind und daß sie zu den Theokrit-Scholien in demselben Verwandtschafts-Verhältnis stehen. Daß der Erklärer die Mythologie bis in ihre entlegensten Winkel hinein kennt, bedarf keines Beleges. Nur in einem Punkte hat er sicher fehlgegriffen: das lydische Weib V. 14 ist nicht Omphale, sondern Arachne, deren Leidenschaft das Weben (Wortspiel

1) Der Scholiast paraphrasiert *καλοῦμαι δὲ Ἔρως*, las also im Text entweder tatsächlich *δ' Ἔρως καλεῦμαι* oder setzte — und das dünkt mich wahrscheinlicher — für das überlieferte, ihm unverständliche *ἀέριος* (Anth.) bezw. *ἀέρος* (K) durch billige Konjektur *ἔρως* ein. Aus seiner Erklärung mag dann die Doppel-Lesart *ἀέρος* mit übergeschriebenem *ως* im Laur. G stammen, die wir mit Wilamowitz *(Buc.² S. 175)* auch für den verlorenen Patavinus anzusetzen haben. Kallierges hat mit *Ἄρεος* zuerst den richtigen Namen eingeführt, Wilamowitz durch *⟨οὐ⟩δ' Ἄρεος* Sinn und Versmaß zugleich hergestellt. Ich bevorzuge der Negation wegen seine Lesung auch jetzt noch vor der von Edmonds *δ' Ἀρεΐος καλεῦμαι (Class. Rev. 27, 1913, S. 78)*, obwohl diese sich besonders leicht aus dem *ἀέριος* der Anthologie ergibt.

Πανός—πᾶνος) war. Aber diese Stelle hat auch kein neuerer Erklärer verstanden, bis Otto Höfer *(Mythologisch-Epigraphisches, Progr. d. Wett. Gymn., Dresden 1910, S. 23f.)* den Schlüssel fand. Die Berührung mit den Scholien zu Theokrits Idyllen ist am auffälligsten in der Pan-Genealogie, die ausführlich Fist. 1/2a, kurz Fist. 15a—c und Dos. 15/18a gegeben wird. Die Ähnlichkeit mit dem Pan-Scholion I 3/4c—f erstreckt sich hier bis auf den falschen Namen *Οἰνόη* für *Σινόη*, der freilich nach Ausweis der Parallelen mindestens schon im mythologischen Handbuch gestanden haben muß. Aber auch in der Erklärung einzelner Glossen zeigt sich Übereinstimmung: *ἀΐτας* = *ἐραστής* Dos. 1/5a ~ Hyp. XII (hier wird aber genauer *ἀΐτης* mit *ἐρώμενος* gleichgesetzt, während *εἰσπνήλης* dem *ἐραστής* entspricht), *ἶνις* = *υἱός* Dos. 1/5a. 15/18a ~ sch. I 43e, *ἀνινύξας* Dos. 9/12 ~ sch. VIII 30a. Während in diesen Fällen die Übereinstimmung auf Benutzung derselben Quellen beruhen kann, müssen die Angaben über Theokrits Leben, wie Fist. b und 11/12 sie bieten, in einer unmittelbaren Beziehung zum *Γένος* Aa stehen. Wir haben nur die Wahl zwischen der Annahme, daß Theon (nur dieser kommt wegen Aa und sch. I 3/4c—f in Betracht) auch die Syrinx und den dorischen Altar kommentiert, und der anderen, daß der unbekannte Autor der Scholien dieser beiden Figurengedichte Theons Kommentar zu den Idyllen benutzt hat. Haeberlin, der allein bisher die Frage nach dem Urheber der Syrinx-Scholien wenigstens gestreift hat *(Carm. fig. gr.* [2] *1887, S. 18)*, glaubt ihn mit dem der Thalysien-Scholien identifizieren zu müssen, was nur so verstanden werden kann, daß die Syrinx einen Bestandteil der kommentierten Theokrit-Ausgabe Theons gebildet habe. Dem widersprechen nun gerade die Syrinx-Scholien auf das entschiedenste: die Nennung des Dichters in Fist. a und c wäre überflüssig, Fist. b als Auszug aus dem *Γένος* zwecklos, das Zitat Fist. 3 aus den Thalysien in der Form *οὗ μέμνηται ὁ αὐτὸς ποιητὴς ἐν τοῖς Βουκολικοῖς* ganz unmöglich. Diese Stelle beweist vielmehr, daß der Verfasser der Scholien zu Syrinx und Altar eine Theokrit-Ausgabe benutzte, ohne selbst für eine solche zu schreiben. Die benutzte Theokrit-Ausgabe kann nur die kommentierte Theons gewesen sein, die danach keine Figurengedichte enthielt — und den Titel *Βουκολικά* führte. Für die Zeit des unbekannten Benutzers haben wir keinen anderen Anhalt als die Güte seiner Arbeit, die ihn in die Nähe Theons rückt. Denn daß Melampus und Heliodoros, die Kommentatoren des Dionysios, ihn zu kennen scheinen *(Scholia in Dion. Thrac. Artem gramm. rec. Hilgard 1901, S. 11, 20—26; 452, 21—29)*, hilft nicht weiter, da wir deren

grammatische Quelle nicht über Choiroboskos zurück verfolgen können.

Ihrer ganzen Art nach stehen die Scholien zum ionischen Altar den zuletzt besprochenen nahe. Sie erklären nicht nur die raren Glossen richtig, mit denen der Verfertiger des Gedichtes seine ersten Verse reichlich ausgestattet hat, sondern zeigen auch im Mythologischen gute Gelehrsamkeit: daß der delische Apollon-Altar nur aus rechten Hörnern bestand (sch. 9/13 a) und daß der Widder, der Phrixos nach Aia trug, von der rationalistischen Exegese auf den Schnabel seines Schiffes gedeutet wurde (sch. 26 c ~ sch. Apoll. Rhod. I 256), sind keine alltäglichen Dinge. Trotzdem dürfen wir diesen Scholiasten nicht mit dem der Syrinx und des Dosiades-Altars gleichsetzen, da ihm die offenkundige Beziehung der vom Altar des Jason handelnden Verse auf Dosiades gänzlich entgangen ist. In der Glossen-Erklärung trifft er so häufig mit Hesychios zusammen, daß man nicht umhin kann, Benutzung des Pamphilos anzunehmen: sch. 1/3 a ~ Hesych. *ὀλός* (vgl. auch Athen. VII 323 d), 1/3 c ~ *λιβρόν*, 1/3 d ~ *κάλχη*, 4 a ~ *μαῦλις*, 4 b ~ *θοῶσαι*, 7/8 a ~ *γλουρός*[1]). Daß Besantinos selbst viele Glossen verwendet, die bei Hesychios wiederkehren (zu den genannten tritt noch *τρέχνος* V. 6 hinzu), ist schon Wilamowitz aufgefallen, der unter den möglichen Erklärungen mit Recht für die wahrscheinlichste hält, daß er sie demselben Lexikon entnommen hat, das im Hesychios vorliegt *(Textgesch. S. 109, Anm. 2)*. In den Scholien ist also dieselbe Quelle benutzt wie im Text, und man würde glauben, daß der Dichter sich selbst kommentiert habe, wenn nicht außer der Beziehung auf den Altar des Dosiades auch das wichtige Akrostichon in der Erklärung unberücksichtigt geblieben wäre. Immerhin dürfte der Erklärer des Gedichtes durch keinen weiten zeitlichen Abstand von seinem Verfasser getrennt sein. Die Zeit des Verfassers selbst ist bekanntlich durch das Akrostichon festgelegt, das wegen der gleichartigen Spielereien in der Periegese des Dionysios selbst dann für Hadrians Regierung zeugen würde, wenn der angeredete *Ὀλύμπιος* eine andere Deutung zuließe. Als Name des Verfassers ist *Βησαντῖνος* überliefert, und ich halte es methodisch nicht für zulässig, daran etwas zu ändern, da ja Hella-

---

1) In den Scholien der Anthologie steht jetzt: *τάγχουρος γὰρ ὁ χρυσός, ἡ λέξις Περσική.* Wilamowitz hat m. E. mit Recht die Konjektur Bergks *μήτε γλούρου* (für *μήτε ταγχούρου* der Anthologie) in den Text des Gedichtes aufgenommen, obgleich Bergk selbst sie später wieder hatte fallen lassen *(Anthologia lyr.² 1868, S. LXXXIX)*. Die Scholien sind nach dem verderbten Text geändert, auch sie müssen ursprünglich gelautet haben *γλουρὸς γὰρ ὁ χρυσός*.

dios, der Verfasser der Chrestomathie, im Unterschied von dem gleichnamigen Alexandriner eben diesen Beinamen führt, der sich außerdem in der Überschrift des Epigramms IX 118 der Anthologie erhalten hat. Aber es ist eben in allen drei Fällen kein Personen-Name, sondern ein Ethnikon, abgeleitet von der ägyptischen Stadt, die ehedem *Βῆσα* hieß und von Hadrian im Jahre 122 den Namen *'Αντινόου πόλις* oder *Βησαντινόεια* erhielt (so Haeberlin a. a. O. S. 64 f.). Das übersieht Alfred Franke *(De Pallada epigrammatographo, Diss. Leipz. 1899, S. 10 f.)*, wenn er auch vielleicht mit Recht den Dichter des ionischen Altars mit dem angeblichen Dichter des Epigramms (es ist in Wahrheit ein Distichon des Theognis) gleichsetzt. Den ausgefallenen Namen erraten zu wollen, ist aussichtslos; vielleicht wollte auch der Dichter dem Kaiser dadurch besonders schmeicheln, daß er sich ihm gegenüber lediglich mit dem Ethnikon seiner durch die Namensverleihung huldvoll ausgezeichneten Vaterstadt benannte. Weil das Epigramm mit den beiden folgenden der Sylloge des Palladas entnommen ist, vermutet Stadtmüller *(Anth. gr. III 1, 1906, S. 92)*, daß ursprünglich *Παλλαδᾶ Βησαντίνου* dagestanden habe; aber abgesehen davon, daß Palladas sonst nie diesen Beinamen führt, wäre dann das Verfahren des Korrektors unbegreiflich, der das *Παλλαδᾶ* des Lemmatisten ausradiert und durch *Βησαντίνου* ersetzt und bei Epigr. IX 119 folgerichtig *τοῦ αὐτοῦ* in *Παλλαδᾶ* geändert hat.

Im XV. Buche der Palatinischen Anthologie erscheinen alle 6 Figurengedichte — bis auf den dorischen Altar mit Scholien versehen — zu einer Gruppe vereinigt, während es unsicher bleibt, ob der Archetypus der erhaltenen Theokrit-Hss sie gleichfalls vollzählig aufwies oder auf die durch den Ambrosianus K und den verlorenen Patavinus bezeugten Gedichte: Flügel, Beil, Syrinx und Altar des Dosiades beschränkt war. Jedenfalls hatte Holobolos noch eine bukolische Hs in Händen, aus der er sämtliche Figurengedichte mit Scholien entnehmen konnte. Die von drei verschiedenen Autoren kommentierten Gedichte sind also zu gewisser Zeit zu einem Corpus technopaegniorum vereinigt worden, und dieses Corpus hat einerseits sich der kommentierten Theokrit-Ausgabe angehängt, andererseits in die Anthologie des Konstantinos Kephalas Eingang gefunden. Daß Konstantinos das Corpus aus einer Theokrit-Hs übernommen hat, wird seit Bergk (a. a. O. S. LXIX) allgemein angenommen und ist nicht nur deshalb wahrscheinlich, weil sich ein so kleines Schriftwerk schwerlich isoliert durch die Jahrhunderte hindurch gerettet hätte, sondern auch deshalb, weil sowohl im Text wie im Index der Anthologie die Syrinx voran-

steht, die von dem Technopägnien-Corpus zur Theokrit-Ausgabe die Brücke geschlagen hat. Für die Entstehungszeit des Corpus haben wir einen terminus ante quem in den Nachahmungen des Publilius Optatianus Porphyrius zur Zeit Konstantins, der die Gestalt des 27. Gedichtes (in Lucian Müllers Zählung) nach der Syrinx, die des 26. nach einem Altar gebildet und, wie Haeberlin (a. a. O. S. 26 f. 34) zeigt, im Organon (20b) das Ei des Simias, im Altar das gleichgeformte Gedicht des Besantinos auch inhaltlich benutzt hat. Alle Anzeichen weisen also übereinstimmend darauf hin, daß die Sylloge der Figurengedichte bald nach Besantinos und seinem Kommentator entstanden ist. Dann kann sie aber den Anschluß an die kommentierte Theokrit-Ausgabe kaum anders als durch Amarantos gewonnen haben, wie Wilamowitz bereits ausgesprochen hat *(Textgesch. S. 108 f.)*. Auf Amarantos geht auch das Scholion VII 83 zurück, das innerhalb der alten Theokrit-Scholien den einzigen Hinweis auf ein Figurengedicht (Fist. 3) enthält. Die Frage nach der Quelle der Komatas-Legende wird allerdings zuerst von Theon aufgeworfen sein; seine Fassung mag sich in dem Parallel-Scholion VII 78/79a erhalten haben, das über die zugrunde liegende Daphnis-Legende ausführlicher spricht, ohne die in der Syrinx vorgenommene Übertragung auf Komatas zu erwähnen.

Zusammenfassung.

Die Überlieferungsgeschichte Theokrits beginnt für uns mit der großen Sammlung aller Reste der bukolischen Poesie, die der Aristophaneer Artemidoros im ersten Drittel des 1. Jahrhunderts veranstaltete. Aus seiner Sammlung griff zunächst Asklepiades von Myrleia eine Gruppe theokriteischer Gedichte heraus, um sie mit textlichen und sachlichen Anmerkungen zu versehen. Die Arbeit des Myrleaners wurde jedoch bald überholt durch den Kommentar Theons, der sie in sich aufnahm. Auch Theon legte die Sammlung seines Vaters zugrunde, beschränkte sich aber auf die von Theokrit herrührenden Gedichte, die er erschöpfend zu erklären unternahm. Die alexandrinische Bibliothek, die ihm zur Verfügung stand, ermöglichte es ihm, nicht nur auf dem Gebiete der Mythologie, sondern auch auf denen der politischen Geschichte, der Literarhistorie und der Geographie aus besten Quellen zu schöpfen. Daß er den naturkundlichen Fragen weniger Interesse entgegenbringt und auch die Geographie vom Standpunkt des Mythographen behandelt, kann ihm als Grammatiker nicht vorgeworfen werden. Dafür bewegt er sich auf seinem eigensten Boden, wo es seltene Worte und dialektische Formen zu erörtern oder den Dichter ästhetisch und kritisch zu würdigen gilt. Die reiche Fülle des Stoffes, die seinen Kommentar ursprünglich ausgezeichnet haben muß, ist nur noch an wenigen Stellen sichtbar; eine Vergleichung mit den ersten Büchern der Apollonios-Scholien läßt sie mehr ahnen als erkennen. Verhältnismäßig gut sind die Prolegomena erhalten, auch das gelehrte Material der Hypothesen ist sein Eigentum. Den Umfang der Ausgabe Theons zeigen neben den erhaltenen Scholien die Zitate der Grammatiker an. Danach haben wir ihr außer I—XVIII und den Aeolica zuzuweisen: *Διόσκουροι* (sch. Apoll. Rhod. I 152, II 8, Hesych.), *Ἡρακλίσκος* (sch. Apoll. Rhod. I 1077, Hesych.) und *Ἡρακλῆς* (Hesych.). Über die Reihenfolge der Gedichte möchte ich aus Abschnitt Fa der Prolegomena schließen, daß die dorischen, zugleich die Hauptmasse, vorangingen,

die ionischen (epischen) folgten und die äolischen den Schluß machten. Daß die bukolischen Gedichte als geschlossene Gruppe die Sammlung eröffneten, beweist der Gesamttitel *Βουκολικά*, den außer den Hss Abschnitt Ca der Prolegomena, die Schrift vom Erhabenen (XXXIII 4) und die Scholien zu Apollonios (I 1236) und zur Syrinx (3) übereinstimmend bezeugen. Titel und Anordnung, die eng zu einander gehören, werden auf Artemidors Sammlung der *Βουκολικαὶ Μοῖσαι* zurückgehen. Die Ausgabe Theons hat im 1. nachchristlichen Jahrhundert auf griechischem und lateinischem Sprachgebiet erkennbare Wirkungen ausgeübt: ein Lexikograph zog aus ihr Glossen heraus, die über Pamphilos zu Galen und Hesychios gelangten, und die gelehrten Erklärer Vergils benutzten sie, besonders für den allgemeinen Teil der Eklogen-Einleitung. Wahrscheinlich war sie schon damals mit Theons Ausgaben der anderen hellenistischen Dichter zu einem Corpus vereinigt, das sich bis zur Wende des 5. und 6. Jahrhunderts erhalten hat.

Unabhängig von Theon unternahm im 2. Jahrhundert Munatios von Tralles eine Erklärung Theokrits. Er legte das Schwergewicht auf eine durchlaufende Paraphrase, die sich stellenweise zur bloßen Inhaltsangabe verkürzte, und auf Bestimmung der redenden und angeredeten Personen. Aber auch prosodische Fragen, Wort- und Sacherklärungen beschäftigten ihn, ohne daß er gelehrte Hilfsmittel in größerer Zahl herangezogen hätte. Wenn Munatios auch die Bukoliker-Ausgabe Artemidors zugrunde gelegt zu haben scheint, so ist er mit seiner Erklärung doch nicht über die Gedichte Theokrits oder deren größeren Teil hinausgegangen. Sein jüngerer Zeitgenosse Theaitetos hat das Verdienst, den gelehrten Kommentar Theons mit dem paraphrastischen des Munatios zusammengearbeitet zu haben. Das Ergebnis war eine große Bukoliker-Sammlung mit Theokrit an der Spitze, deren Kommentierung aber nicht weiter reichte als die Ausgabe Theons sie dargeboten hatte. Amarantos, der letzte der antiken Theokrit-Kommentatoren, änderte am Umfang dieser Sammlung nichts anderes, als daß er die Sylloge der Figurengedichte, die sich außerhalb der bukolischen Überlieferung gebildet hatte, als Anhang hinzufügte. Die zahlreichen naturkundlichen Scholien, die Sprichworterklärungen, manche geographische Glossen und vor allem die große Masse der Worterklärungen, die im 2. Jahrhundert zu Theon und Munatios hinzugetreten sind, müssen zum guten Teil zwischen Theaitetos und Amarantos strittig bleiben; im ganzen hat Amarantos den größten Anspruch auf die Naturkunde, Theaitetos auf die Sprichwörter. Jedenfalls haben beide aus dem großen Sammelbecken

geschöpft, das wir mit dem Namen Pamphilos zu bezeichnen pflegen. Theaitetos-Amarantos haben ihr neues Erklärungs-Material mit dem überlieferten Theons in wechselnder Weise zusammengearbeitet. Bald sind sie mit Theon so frei umgesprungen, daß man ihn hinter einem *τινές* oder dgl. des neuen Scholions zu suchen hat, bald scheinen sie ihn aber auch unverändert übernommen und im Falle sachlichen Abweichens ihre eigene Erklärung unvermittelt neben die seinige gestellt zu haben. So kommt es, daß gelegentlich zu derselben Stelle einander widersprechende Scholien angemerkt sind, die doch beide als echt und dem Altertum entstammend zu gelten haben.

Es ist kein Zufall, daß demselben 2. Jahrhundert, in dem sich die Grammatik so lebhaft mit der Erklärung der Bukoliker beschäftigt hat, auch die ältesten uns erhaltenen Rollen-Reste angehören. Aber auch die Prosadichtung der gleichen und nächstanschließenden Zeit trägt Spuren einer fleißigen Lektüre Theokrits und seiner Nachahmer; ich nenne Lukian, Alkiphron und vor allem den Roman des Longos. Dieselbe Erscheinung wiederholt sich im 4. Jahrhundert, um mit dem 6. langsam wieder zu verschwinden. Auf jedem Gebiete der Literatur treten uns in dieser Zeit des ausgehenden Altertums Wirkungen der Bukolik entgegen: in den Epen des Quintus Smyrnaeus, Nonnos, Tryphiodoros, in der Epigrammendichtung des Agathias, Christodoros, Makedonios u. a., beim Sophisten Himerios, bei den Romanschriftstellern Achilles Tatios und Aristainetos, nicht zuletzt in der christlichen Poesie des Synesios und Gregor von Nazianz. Dem 5. Jahrhundert entstammt die große Mehrzahl der Papyrus- und Pergament-Fragmente, die in London, Paris und Wien verwahrt werden, im 5. Jahrhundert benutzen Orion und der Dionysios-Scholiast das Corpus der von Theon kommentierten hellenistischen Dichter, das Marianos um die Wende zum 6. in iambische Trimeter umsetzt. Über Marianos hinaus läßt sich Theon nicht verfolgen. Als zur Zeit des Photios die Teilnahme an der alten Literatur sich wieder zu regen beginnt, findet der Verfasser des ältesten Etymologikons nur noch Amarantos vor. Der Kommentar des Amarantos war aber nicht mehr derselbe wie zur Zeit seiner Entstehung. Er war von gelehrten Benutzern, die wir uns etwa im 5. Jahrhundert tätig denken mögen, so überarbeitet worden, daß seine verschiedenen Exemplare nicht unerheblich von einander abwichen. Einer dieser Benutzer hatte auch aus den umfänglichen Randscholien knappe Auszüge hergestellt, die zwischen den Zeilen des Textes Platz finden und demjenigen, der auf gründlichere Belehrung verzichten wollte, jene

ersetzen konnten. Der Gelehrte, der etwa im 10. Jahrhundert eine möglichst vollständige Ausgabe der Bukoliker herzustellen unternahm und damit den Archetypus unserer Hss schuf, übernahm daher oft aus mehreren Exemplaren des Amarantos parallele Fassungen desselben Scholions. Außer der bewußten Überarbeitung hatte der Kommentar des Amarantos aber noch andere Veränderungen erfahren, ehe er in den Archetypus unserer Hss aufging. Es war ihm ergangen wie allen anderen Scholienmassen auch. Der Abschreiber begegnet ihnen nicht mit derselben Ehrfurcht wie literarischen Kunstwerken. Er kürzt, wo ihm Überflüssiges mitgeteilt zu sein scheint, und verwirft dabei oft gerade das, was uns an den Scholien das Wertvollste dünkt: die Zitate aus alten Schriftstellern. Oft zwingt ihn auch der Zustand seiner Vorlage zu Auslassungen, denn die Scholien haben ja ihren Platz auf den Rändern der Hs, die zerstörenden Einflüssen am meisten ausgesetzt sind. Schließlich muß auch der menschlichen Trägheit gedacht werden, die sich bei einer so mühseligen Arbeit wie dem Kopieren großer Mengen kleinster Schrift je länger je mehr geltend macht. Daher kommt es, daß Scholien regelmäßig zum Anfang eines Werkes reichlicher fließen als gegen sein Ende hin, wo sie dünner auslaufen oder gänzlich versiegen. Dieses Gesetz der Trägheit ist so fest, daß die Thalysien ihren Anspruch auf den zweiten Platz in der Sammlung allein durch den Umfang ihrer Scholien begründen könnten. Den Kürzungen gegenüber fallen die meistens leicht erkennbaren Zusätze nicht ins Gewicht. Der Urheber des Archetypus konnte also nur noch einen stark verdünnten Auszug aus dem Werk des Amarantos zusammenbringen, obgleich er zu seiner Arbeit mehrere Hss heranzog.

Die wieder aufgenommene Beschäftigung mit den Bukolikern erreichte ihren Höhepunkt im 12. Jahrhundert. Das war die Zeit, in der das vom Korinthier Gregor benutzte Dialektglossar entstand, in der Eustathios fleißig Theokrit studierte und Niketas Eugenianos seinen Versroman mit bukolischen Floskeln schmückte. In das 12. Jahrhundert wird auch die Überarbeitung der Scholien zu setzen sein, die wir die vatikanische genannt haben und die mit einer Ausgabe der ersten 18 Idyllen in der — ebendaher stammenden — traditionellen Reihenfolge verbunden war. Wenn der Urheber dieser Ausgabe in der poetischen Schlußschrift versichert, daß er die vorher zerstreuten Gedichte erst mühsam gesammelt habe, so werden wir ihm das nicht glauben; er folgt darin nur dem Artemidor-Epigramm. Die neue Ausgabe gewann das größte Ansehen und wurde ebenso von Johannes

Tzetzes für seine Bearbeitung der Prolegomena wie von Moschopulos für seine noch kürzere Schulausgabe zugrunde gelegt. Auch die Nachfolger des Moschopulos bis zu Triklinios hin blieben in den Scholien auf Hss der vatikanischen Ausgabe angewiesen, so daß der Archetypus unabhängig von ihr nur noch durch die Mailänder Hs K zu uns spricht.

Anhang:

Verzeichnis der bukolischen Handschriften.

1. Bruchstücke antiker Handschriften[1]).

Berlin. Königliche Museen.

No 5017 *(Berl. Klassikertexte 5, 1, 1907, S. 55).* Pergam., spät. Reste von XI 20—24 und XIV 59—63. XIV folgt unmittelbar auf XI.

No 7506 (a. a. O. S. 56), Papyrus, I.—II. nachchristl. Jh. Rest eines *ὑπόμνημα* zu V 38—49. Die dürftigen sprachlichen Erläuterungen haben keinerlei Beziehung zu dem gelehrten Kommentar, den unsere Hss überliefern. Der Charakter des Schulheftes, den Wilamowitz mit Recht hervorhebt, zeigt sich auch darin, daß die von der gelehrten Auslegung ausführlich behandelten Verse 41—43 mit Stillschweigen übergangen werden, offenbar, weil ihr obscöner Inhalt eine Behandlung in der Schule nicht zuließ.

London. British Museum.

Ox. Pap. 694 *(The Oxyrh. Pap. 4, 1904, S. 139).* II. nachchristl. Jh. Zeilenanfänge von XIII 19—34.

Ox. Pap. 1618 (a. a. O. 13, 1919, S. 168—179). Teile von 4 Bl. eines Papyrus-Kodex aus dem V. Jh. Fragmente folgender Verse: V 53—65. 81—93. 110—122. 127—137. 139—150; VII 4—13. 68—117; XV 38—47. 51—57. 59—80. 84—100. VII folgt unmittelbar auf V.

---

1) Die von J. de M. Johnson in Antinoë gefundenen umfangreichen Fragmente eines Papyrus-Kodex des V. Jh. sind noch nicht veröffentlicht (vgl. darüber *The Oxyrhynchus Papyri 13, 1919, S. V. 169. 170*).

Paris. Musées nationaux du Louvre.

No 6678 (Wessely *Wien. Stud. 8, 1886, S. 221—230*). 7 doppelseitig beschriebene Pergamentstücke aus dem V. Jh. Fragmente folgender Verse: 1. und 2.: I 14—19. 27—32. 46—52. 59—65; 3.: V 50—56. 83—89; 4.: XIII 53—66, XXVI 10—20; 5.: XV 15—25. 48—59; 6.: XVI 6—31. 40—64; 7.: XXII 33—35. 65—68. XXVI folgt unmittelbar auf XIII. Vgl. Wilamowitz *De antiquissimis Theocriti membranis (Class. Rev. 20, 1906, S. 103)*.

R Wilamowitz [2].

Wien. Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer.

Wessely beschreibt in den *Mitt. a. d. Samml. d. Pap. Erzh. Rainer* literarische Fragmente aus El-Faijûm, darunter an 4. Stelle *(H. 2/3, 1887, S. 78 f.)* Teile der Verse IV 34—38 und V 3—8, demselben Pergamentkodex wie die Pariser Stücke entstammend.

R Wilamowitz [2].

2. Die erhaltenen Handschriften.

Athen. Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη.

1063, geschrieben 1628, *ἐκ τῶν τοῦ Ἰακώβου βίβλων καὶ πόνων.* Fol. 1v—25v: *Βίος Θεοκρίτου*, I (am Ende unvollständig), V, VI, IV, VII, III, VIII (am Ende unvollständig), alle mit Gl., IV, VI, VII mit Hyp.

1076, Anf. d. XVIII. Jh. Fol. 99r—113v: I—VII (am Ende unvollständig).

Athos [1]).

1754 (*Μονὴ Καρακάλλου* 241), XVIII. Jh. An 5. Stelle: Simias' Flügel und Beil.

4211 (*Μονὴ Ἰβήρων* 91), XVII.—XVIII. Jh. Fol. 45v: *Θεοκρίτου Εἰς νεκρὸν Ἄδωνιν εἰδύλλιον.*

4266 (*Ἰβ.* 146), XVI. Jh. Fol. 107r—108v: Beil und Flügel, unter Theokrits Namen und je mit einer *σύνταξις* versehen. Vgl. Haeberlin *Philol. 49, 1890, S. 276*.

1) Über die von Lambros nicht verzeichneten Bestände der Klöster des hl. Andreas, Laura und Vatopedi sind wir durch ältere Reisewerke nur ungenügend unterrichtet. Insbesondere ist nicht bekannt, ob sich im Lauraklöster noch die Theokrit-Hs befindet, die Janos Laskaris dort gesehen hat und die XXIV, XXVI und XXX (wofür wir heute allein auf den Ambr. 104 angewiesen sind!) enthielt; über diese vgl. K. K. Müller *Zentralbl. f. Bibliotheksw. 1, 1884, S. 398* und Reitzenstein *Berl. phil. Woch. 27, 1907, Sp. 1539.*

4281 (*Ἰβ.* 161, jetzt 209), XIII. Jh. (nach briefl. Mitteilung hielt Lambros angesichts der Hs auch das XIV. Jh. für möglich), aus dem Besitz des Maximos Margunios. Fol. 86r—106v: Prol., I, V, VI, IV, VII—IX, II, X—XV (davon XII und XIII lückenhaft), III, alles mit spärlichen, stark verblaßten Gl. und Randsch. Angabe der einzelnen Idyllen nach W. Paton's Mitteilung an Wilamowitz.

Barcelona. Biblioteca particular de Don Baudilio Carreras de Argerich.

Hs des XIV. Jh., ehemals von Don Pedro von Aragonien dem Kloster Poblet vermacht. Auf Pindars Olympien folgt (Fol. 121): Aa, I—III, V, IV, VI—VIII mit Randsch. und zahlreichen Gl. Die naheliegende Vermutung, daß es sich um die Moschopulos-Ausgabe handelt, wird durch den vorangehenden Pindar bestätigt, den Eugen Abel *(Wien. Stud. 4, 1882, S. 231)* auf Grund der von Ernst Volger *(Phil. 18, 1862, S. 714f.)* mitgeteilten Varianten dem Genus Moschopuleum zugewiesen hat. Z. Zt. nicht auffindbar.

Basel. Universitäts-Bibliothek.

36 (F VIII 4), XV. Jh. Fol. 54r—55v: Mosch. II 24—142.
Bas. Ahrens.

Berlin. Königliche Bibliothek.

199 (Phill. 1602), XV.—XVI. Jh. Fol. 1r—3r: Syrinx mit Gl. und Komm. des Holobolos. Fol. 4r—98r: Aa, Ba, Ca, Bb, *Ἑπτὰ εἴδη τῆς συναλοιφῆς*, Ea, Cb, Ib, Ic, Fa, D, Fd, Fb, Cc, Ed, Ie, sch. I 3/4de, Ia, H, I—III, V, IV, VI—VIII, X, IX, XI—XIII, XVI, Mosch. III (als theokr.). Sch. zu I—III, Hyp. zu I—XIII. Die Sch. sind moschopuleisch mit einigen wenigen Brocken aus den Vetera. Untersucht.
Phil. Ahrens.

Brüssel. Bibliothèque Royale.

82 (18174), XVI. Jh. 4 Papierbl. in 2° mit den Blattzahlen 102 bis 105, von einer jüngeren Hand als der des Schreibers bezeichnet als *In Theocritum Variae Lectiones A. Schotti.* In Wahrheit umfaßt dieses Fragment einer umfänglicheren Niederschrift Andreas Schotts: 1) den Schluß der vatikanischen Sch. zu XVIII; 2) unter der Überschrift *Emendationes in nonnulla loca Theocriti depravata, ex codice antiquissimo* eine Sammlung von Varianten (mit eigenen Bemerkungen des Schreibers) zu I—VII, IX—XVIII, Mosch. III, Mosch. II, Mosch. I, Bion. I, XX, XXI; 3) die Prol. Aa, Ab, IXC Ahr., Ga, Gb, H, Ba

bis *ἀγροῖκοί τινες*, womit die Hs abbricht. Es ist unschwer zu erkennen, daß die Niederschrift Schotts, als sie noch vollständig war, denselben Inhalt aufwies wie die jüngere Hs Salamanca 676, d. h. am Anfang die vatikanischen Sch. zu I—XVIII, am Schluß hinter den Prol. die Moschopulos-Sch. zu I—VIII. Aus welchen Quellen Schott die Sch.-Corpora übernahm, entzieht sich völlig unserer Kenntnis. Dagegen dürfte der *Codex antiquissimus*, dem außer den Varianten auch die Prol. entstammen, mit der Theokrit-Hs identisch sein, die Schott nach seinem eigenen Bericht *(Observationum humanarum lib. V, Antv. 1615, S. 97. 99)* in Toledo, wo er 1580—1584 als Professor wirkte, durch Glückszufall entdeckte und gemeinsam mit Petrus Pantin verglich. Wenn er aus der Toletaner Hs außer Varianten zu XIII—XVIII, XX, IV und den Prol. Aab, IXC Ahr., Ga, H auch solche zu Id. XXVIII mitteilt, das in den Brüsseler *Emendationes* fehlt, so braucht das unsere Annahme nicht zu erschüttern, da weder die eine noch die andere Varianten-Sammlung Vollständigkeit beansprucht. Untersucht.

Cambridge. Emmanuel College.

32 (I 2, 11), XV. Jh. Fol. 1r—16v nach Herstellung der richtigen Blattfolge (9—16 vor 1—8): VII 10—VIII 73 mit Hyp. VIII.

Emm. Ahrens.

— University Library.

600 (Dd X 42), Ende d. XV. Jh. Aa, Ba, VIIC Ahr., Ca, Bb, Cb, IXD Ahr., IC Ahr., IXC Ahr., Ea, Ib—d, Fa, Syrinx mit Holobolos-Gl., I—XVIII. Hyp. zu I—XVIII, Sch. zu I—V 43, Gl. zu I—III. Die Sch. geben in bunter Mischung ausgewählte Vetera, ausgewählte Recentiora und eigene Zusätze. Die Vetera stammen aus der vatikanischen Rezension, die Recentiora aus einer Moschopulos-Hs mit Pariser Erweiterung; vgl. S. 26 f. Untersucht.

Cant. Ahrens.

2050 (Kk V 8), Ende d. XVI. Jh. Fol. 27r—28v: Aa, Ba.

Elbing. Stadtbibliothek.

O 10, XV.—XVI. Jh., Pergam. Fol. 61r—80r: I—III, V, IV, VI—VIII.

Elb. Ahrens.

Escorial. Real Biblioteca.

35 (R III 5). Eine Miszellanhs, von Juan Vergara 1514 geschrieben. Darin an 7. Stelle: *Κηριοκλέπτης* (XIX).

282 (Y III 15), i. J. 1477 von einem nicht näher bezeichneten Manuel geschrieben, ehemals im Besitz des Don Diego Hurtado de Mendoza, der die Hs von Soliman II zum Geschenk erhalten hatte (Miller *Cat. des mss gr. de la bibl. de l'Escurial, 1848, S. VIf.*). Fol. 155r: I—VIII mit Prol. und Sch. Nach Proben Moschopulos mit untermischten alten Scholien.

Ferrara. Biblioteca Comunale.

116 (N. A. 4), XIV. Jh. Fol. 145v—176v nach Herstellung der richtigen Blattfolge (175 hinter 160): Aa, I—VIII; außer VI und VII, die mit einem Teil des V. Id. später eingefügt sind, mit Hyp. und Sch. Moschopulos.

155 (N. A. 5), zwischen 1332 und 1342 geschrieben (vgl. Herm. Schultz S. 8). Fol. 1r—28v: Aa, Ba, Ca, Bb, Ga, Ea, Cb, Ib—d, Fa, D, Eb, Fd, Gb, I—VII mit Sch. und Gl. Moschopulos.

Florenz. Biblioteca Mediceo-Laurenziana[1]).

XXXI 5, XIV. Jh. Fol. 112r—149v: I—XIII mit Hyp. zu I—XII, Moschopulos-Sch. und -Gl. zu I—VIII. Vgl. S. 19. Probe.

XXXI 18, Ende d. XV. Jh., Pergam. Fol. 87v—105v (d. i. bis zum Ende der Hs): I, V, VI, IV.

Z Ahrens, **z** d'Orville.

XXXI 25, XVI. Jh., aus dem Besitze des Atheners Harmonios. Fol. 96r—134v: Aa, IXD Ahr., I—IX mit Gl. zu I—VII und Moschopulos-Sch. zu I. Probe.

XXXII 16, XIII.—XIV. Jh., aus dem Besitze Franc. Filelfos, der die Hs 1423 von der Gemahlin des Johannes Chrysoloras erwarb. a) Fol. 174r—189v (davon 177—186 von derselben Hand wie die Fol. 270 folgenden Halieutika Oppians, die durch Subskription auf 1281 datiert sind): Prol. IXD Ahr., I—III, V, VI, IV, VII—XIV, Mosch. III (als theokr.), nach einer Lücke von 1½ Seiten XV—XVIII. Hyp. zu II—XVI, Gl.

1) 2 von Ahrens zu Unrecht aufgeführte Hss hat schon Garin *(Studi ital. di filol. class. 15, 1907, S. 312)* ausgeschieden, ohne jedoch dem Irrtum auf den Grund zu gehen. 1) Der von Ziegler in der 1. Auflage seines *Theocritus (1844)* beschriebene *Cod. 35* ist gleichen Inhalts mit XXXII 37, verdankt also seine Existenz einem Schreibfehler. 2) Die von d'Orville mit **X**, von Ahrens mit **x** bezeichnete Hs des XV. Jh., die der Bibliothek von San Marco angehören soll und nach der Kollation I—XVIII umfaßt, ist in dem Florentiner Kloster des Namens, dem Gaisford sie zuweist, nicht nachzuweisen. Es handelt sich also wahrscheinlich um eine Venetianer Hs, und zwar, da d'Orville geneigt ist, sie für eine Abschrift aus dem Med. XXXII 46 zu halten, um Ven. Marc. 480.

anfangs zahlreich, später spärlich. Verglichen habe ich sämtliche Hyp. und die Gl. zu I und II, die Moschopulos mit trivialen Zusätzen ergaben. b) Fol. 296v—299r: Mosch. II, Mosch. I, Mosch. IV (dieses anonym). Vgl. Wilamowitz S. 10.

S d'Orville Wilamowitz, s^A und s^B Ahrens.

XXXII 37, XIV. Jh., aus dem Besitze des Dominikaners Franciscus Magdalenus Capiferreus († 1632). a) Fol. 1rv: Syrinx mit Holobolos-Versen, XXII 1—18. b) 3v—4v: XVII. c) 5r—36v: Prol., I, V, VI, IV, VII, III, VIII—XIII, XV, XIV, H, II, Mosch. III, XVI. Hyp. zu I, III—XVI, Sch. und Gl. zu I, III—XV. In I, III—X Hauptvertreter der laurentianischen Rezension der alten Scholien, in XI—XV vatikanisch. Vgl. *Praefatio* S. X. XIII ff. Verglichen.

P d'Orville Wilamowitz Wendel, **p** Ahrens, **Laur.** St. Amand.

XXXII 43, XV. Jh. I—XVIII, Mosch. III, Mosch. II, Mosch. I, XIX, Bion. I, Mosch. IV, XXII, XXIII, Syrinx, *Εἰς νεκρὸν Ἄδωνιν.* Prol. mit dem byzantinischen Stück IX D Ahr.; zu sämtlichen Gedichten junge Gl., von denen Warton (I S. 223—29) eine Auswahl mitteilt; Hyp. und spärliche Randsch. zu I—XVIII, reichliche zur Syrinx. Die Erklärungen zu I stammen von Angelo Poliziano (Franc. Garin *Riv. di filol. class. 42, 1914, S. 278*). Die Sch. sind aus Moschopulos, Vetera und Eigenem gemischt und stehen, wie besonders die Anführungen aus XV zeigen, denen des Paris. Anonymus nahe; vgl. S. 26. Angesehen.

r Ahrens, **R** d'Orville, **Laur. 43** St. Amand.

XXXII 46, XV. Jh., aus dem Besitz Angelo Polizianos. Garin *(La „Expositio Theocriti" di A. P. nello Studio Fiorentino, Riv. di filol. class. 42, 1914, S. 275—282)* hat in der Hs das Ergebnis der Vorbereitung Polizianos zu einem exegetischen Kolleg über Theokrit erkannt, das er 1482 oder 1483 in Florenz gehalten hat. I—XVIII, Syrinx mit Zutaten des Holobolos, Dorischer Altar. Voran gehen als Prol. Aa, Suid. *Θεόκριτος*, Ab, IX C Ahr., Gb, IX D Ahr., Manil. Astron. II 39—42, Quint. Inst. X 1, 55. Hyp., spärliche Gl. und Randsch. sind I—VII beigeschrieben. Von der Hand Polizianos stammen der dorische Altar und sämtliche Erklärungen, für die neben Suidas und Pollux eine Moschopulos-Hs herangezogen ist. Der Text stimmt so genau zu dem ältesten Mailänder Druck, daß Garin (S. 277 Anm.) geneigt ist, diese Hs für seine Vorlage zu halten; da der Druck jedoch kurz vor dem Kolleg Polizianos herausgekommen war, ist das umgekehrte Verhältnis anzunehmen. Probe.

t Ahrens, **T** d'Orville, **Laur. 46** St. Amand.

XXXII 52, Ende des XIV. Jh. Beschreibung der ganzen Hs bei Tycho Mommsen *Parerga Pindarica, Progr. d. Gymn. Frankf. a. M. 1877, S. 4—6*, des Theokrit enthaltenden Teiles nebst Beurteilung der Sch. *Praefatio S. VIII. XII—XIV.* Fol. 98r—119v: I, V, VI, II—IV, VII—XIII, XV, XIV, H, auf dem Kopf stehend: *Πτέρυγες*. Voran gehen Ga, Ba, Bb (Anfangsworte), D, Ib, Ab, Ea, Icd, Fc. Hyp. zu I—XV, Sch. zu I, II 1—29, III—XV und den Flügeln. In I—VII 37 folgen die Sch. der vatikanischen Rezension, mit VII 40d springen sie in die laurentianische über und stimmen bis XV einschl. genau zu P. Die Theokrit enthaltenden Blätter bilden zusammen mit Fol. 120 und 121 (Lykophron) 3 Quaternionen, die ihren Platz ursprünglich in einer anderen Sammel-Hs gehabt haben (Sign. *κγ'* auf Fol. 98r, *κδ'* auf Fol. 106r); mit dem voraufgehenden Pindar (D) haben sie nichts zu tun. Diese Quaternionen stammen laut Subskription auf Fol. 121v von der Hand des *Θεόδωρος ὁ Νεοκαστριώτης*. Die Sch. habe ich zuerst im Mai 1906 verglichen. Unterdessen hat sie auch Garin *(Studi ital. di filol. class. 15, 1907, S. 311—14)* im wesentlichen richtig beurteilt.

G Wendel, q Ahrens, Q d'Orville.

LVIII 19, XV. Jh., ehemals im Besitz Francesco Filelfos. Fol. 123r—157v: IX D Ahr., Moschopulos-Sch. zu I—VIII. Probe.

LXXXVI 25, XV. Jh. Fol. 112r—154v (wo die Hs abbricht): Prol. Aa, Ba, Ca, Bb, Ga, Ea, Cb, Ib—d, Fa, D, Eb, Fd, Gb, darauf I, II, V 1—38 mit Moschopulos-Sch. und -Gl. Probe.

XCI sup. 9, i. J. 1460 geschrieben, Pergam. Prol. Aa, Ea, Cb, Ib—d, Fa, Gb, D; I—III, V, IV, VI—VIII mit wenigen Moschopulos-Gl. und Sch. Probe.

Ashburnh. 1174, XVI. Jh., gehörte Francesco Pandolfini. Fol. 186r—191r: Holobolos und Pediasimos zur Syrinx, Syrinx illustriert, Holobolos zum dorischen Altar, der Altar illustriert, das Ei des Simias illustriert. Vgl. Rostagno *Studi ital. di filol. class. 5, 1897, S. 287* und Wendel *Byz. Zeitschr. 16, 1907, S. 461.*

Z Wilamowitz [2].

Conv. soppr. 15, Ende d. XIV. Jh. Fol. 81r—143v (wo die Hs abbricht): I, V, VI, IV, VII, III, VIII—XIII, II, XIV—XVI, XXV, Mosch. IV, XVII, Mosch. III 1—15. Sch. zu I—IX, Hyp. zu II—IX. Vor Fol. 81 ist offenbar ein Blatt ausgefallen, das die Prol. mit Hyp. I enthielt. Nach Stichproben Moschopulos.

W d'Orville Wilamowitz, **w** Ahrens, **Ben**(edictinus) **R**(ecentior) St. Amand.

Conv. soppr. 158, XIV. Jh., war zeitweilig in den Händen des Barons von Schellersheim (vgl. darüber Vitelli *Museo ital. di ant. class. 1, 1885, S. 2*). Fol. 64r—93r: I—XIV. Hyp. zu IV—XIV. Fol. 64—67, I 1—139 enthaltend, sind im XV. Jh. ergänzt und scholienlos. Die dann beginnenden Sch. reichen in größerer Menge bis IX, X hat nur noch einige wenige, mit XI hören sie ganz auf. Stichproben ergaben Moschopulos.

v Ahrens, **V** d'Orville, **Ben**(edictinus) **V**(etustior) St. Amand.

Florenz. Biblioteca Riccardiana.

62 C (K II 12), 1548 für Donatus de Rodulphis geschrieben. Fol. 66r—79v: I—V 69 mit lat. Übersetzung zwischen den Zeilen und Randnotizen.

Genf. Bibliothèque publique de la ville.

Ms. gr. 45, XV. Jh. Fol. 85r—131v: Sch. zu I—III, V, IV, VI—XVIII. Die unpassende, von jüngerer Hand stammende Überschrift *Πινδάρου σχόλια διάφορα* hat ihren richtigen Platz auf Fol. 132r, wo eine zweite, angebundene Hs mit Scholien zu Pindar beginnt. Nach Ba, Ca, Bb, Ga, Ib—e, Fa, Fb, D, Gb, Aa, Ab, IX D Ahr., Fd, Ea—d, VII J Ahr., Cb, Cc bietet die Hs in I—XIII je 2 Reihen von Sch., deren 2. als *ἑτέρα ἐξήγησις* eingeführt zu werden pflegt. Die zu allen Gedichten vorhandenen Hyp. sind in I, III, XIII mit der 1., in X mit der 2. Scholienreihe verbunden, während sie in II, IV—IX, XI und XII je zweimal erscheinen. Die 2. Reihe zu I—IX, die 1. zu X, die 2. zu XI—XIII sowie die einzige zu XIV—XVIII ergeben einen vollständigen Vertreter der vatikanischen Rezension der Vetera, während die 1. Sch. zu I—IX, die 2. zu X und die 1. zu XI—XIII eine byzantinische Kompilation darstellen, die in I—V Moschopulos, in VI—XIII Triklinios folgt und außerdem zahlreiche eigene Zusätze, die zum Teil Suidas entnommen sind, aufweist; vgl. S. 33.

1584 von Casaubon in seinen *Lectiones Theocriticae* benutzt. Reiske veranlaßte eine Kollation und lieh diese 1768—69 an Valckenaer aus (*Abhandl. d. Sächs. Ges. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 16, 1897, S. 713. 743. 777 f. 789*), der sich Auszüge daraus anfertigte (Leiden, Cod. Bibl. publ. lat. 358, Fol. 10—11). Daher stammt die Kenntnis des Genevensis bei Valckenaer (*Theocr. decem eid. 1773, S. 355 A*) und Ruhnken (*Homeri Hymn.*

in Cer. 1808, S. 284). Die Reiskesche Kollation war später im Besitz Schweighäusers, dann Friedrich Osanns (Ahr. II S. XXIV). Sonder-Ausg. der neuen Scholien durch J. Adert *Scholiorum Theocriteorum pars inedita, Turici 1843.* Untersucht.

Gen. Ahrens (**Gen.** ᵃ die byzantinischen, **Gen.** ᵇ die alten Scholien).

Gotha. Bibliothek des Herzoglichen Hauses.

Membr. II 64, i. J. 1482 von Johannes Rhosos in Venedig geschrieben (vgl. Venedig, Marc. gr. 480), Pergam. Fol. 87r—130v: I—XVIII.

Goth. Ahrens.

Hamburg. Universitätsbibliothek.

Cod. ms. in Scrinio 16, XVI. Jh., Pergam. I, VII, III—VI. Da die Hs bei Omont *(Zentralbl. f. Bibliotheksw. 7, 1890, S. 351—377)* fehlt, gebe ich ihren gesamten Inhalt nach Immanuel Bekker *(Theognidis Elegi, 1815, S. VI)* wieder, neben dem noch Petersen *(Geschichte der Hamburg. Stadtbibl., 1838, S. 198)* zu vergleichen ist: Sophokles' Aiax, Apollonios Rhodios III. IV, Theognis, Phokylides, Sentenzen Gregors von Nazianz, Sibyllinische Verse, Theokrit, Metrisches.

Hamb. Ahrens.

Heidelberg. Universitätsbibliothek.

Palat. gr. 23 (früher 33, worunter die Hs bei Stevenson steht), X. Jh., Pergam. Die berühmte Anthologia Palatina, deren Schlußteil (Buch XIV und XV) jetzt in Paris unter der Signatur Suppl. gr. 384 zu finden ist. Die genaueste Beschreibung gibt Karl Preisendanz in der Praefatio des Faksimiles *(Anth. Pal. Codex Palatinus et codex Parisinus phototypice editi, P. 1. 2. 1911, Codices graeci et latini photographice depicti, T. 15).* Sie enthält die 22 Epigramme der Theokrit-Hss in folgender Verteilung: VI 177 (= 2, hier anonym), VI 336—340 (= 1, 8, 10, 12, 13, *Θεοκρίτου*), VII 658, 659 (= 15, 7, hier als ein Gedicht, *Θ. οἱ δὲ Λεωνίδου*), 660—663 (= 9, 11, 16, 20, *Λεωνίδου*), 664 (= 21, anonym), IX 338 (=3, *Θ.*), 432, 433, 435, 437 (= 6, 5, 14, 4, *Θ.*), 598—600 (= 22, 17, 18, *Θ.*), XIII 3 (= 19, *Θ.*). Außerdem gehen unter Theokrits Namen VII 262 (von Wilamowitz als 23 gezählt) und IX 436 (= 24 Wilam.), das an 435 anhängt. Die beiden Sammlungsepigr. der Prol. erscheinen als IX 205 (Ga) und IX 434 (Gb), Mosch. I als IX 440, XX 1—4 hinter IX 136. Die Technopägnien sind im XV. Buch vereinigt: 21. Syrinx, 22. Beil, 24. Flügel, 25. ioni-

scher Altar, 26. dorischer Altar, 27. Ei, alle außer dem dorischen Altar mit alten Scholien. Vgl. Wilamowitz S. 113—124. Sch. zu den Figurengedichten verglichen.

Anth. Wilamowitz Wendel, **AP** Ahrens, **O** d'Orville.

Palat. gr. 341, XVI. Jh. Fol. 35r—39v: XXVI 36—38, Epigr. 1—7, 15, 8—13, 17, 18, 20, 22, 21, XXVI. Diese Blätter bildeten die letzte Lage (mit der Signatur ιδ') einer umfänglicheren Hs, mit den vorangehenden Imagines des Philostratos haben sie nichts zu tun. Geprüft.

Kopenhagen. Det Store Kongelige Bibliothek.

Gl. Kgl. Saml. 1982, XIV. Jh., aus der Gottorfer Bibliothek stammend. I—III, V—VIII, IV mit Hyp. und Moschopulos-Sch. Voran: Aa, Ba, Ca, Bb, Ga, Ea, Cb, Ib—d, Fa, D, Eb, Fd, Gb. Geprüft.

Leeuwarden. Provinciale Bibliotheek.

35, XVI. Jh. I—VIII.

Leiden. Bibliotheek der Rijks-Universiteit.

Scalig. 61, von J. J. Scaliger selbst geschrieben. Fol. 107r: XXIX 26—40.

Voss. gr. 4°. 38, XV.—XVI. Jh. Älterer Besitzvermerk: *Alexander Pauli filius Petavius senator Parisiensis anno 1647.* Fol. 158r—169r: I—IV mit vereinzelten Moschopulos-Sch. Angesehen.

Voss. misc. 1, von mehreren Händen für Voß zusammengeschrieben. Fol. 9r: Ei des Simias, aus den *Poetae graeci principes* des Stephanus von 1566 (S. 284) abgeschrieben. Angesehen.

Voss. misc. 13, von Isaak Voß selbst geschrieben. Fol. 9r—30r (die Rückseiten sind leer gelassen): 1) Der ionische Altar mit dem Komm. des Holobolos[1]) und palatinischen Sch., 2) der dorische Altar aus der Anthologie, 3) das Ei mit Sch. aus

1) Es ist derselbe Kommentar, den ich aus dem Vat. gr. 434 erstmalig abgedruckt habe *(Byz. Zeitschr. 19, 1910, S. 336 f.)*; kleine Abweichungen führen jedoch zu der Annahme, daß Voß nicht den Vaticanus selbst, sondern eine ähnliche Hs (Dorvill. 71?) kopiert hat. Die von mir nicht entzifferten Stellen des Vaticanus werden durch den Vossianus wie folgt ergänzt: S. 336 Z. 3 v. o.: *εἰ γὰρ δλὸς λέγεται τὸ τῆς σηπίας μέλαν οἱονεὶ θολός τις ὤν, τὸ δλὸς τὸ αἷμα λάμβανε* (Voss.: — *ὤν, ἀλλ' ὅδε τὸ δλὸς ἀντὶ τοῦ αἵματος*). — 17 v. u.: *τὸ μοὶ* (Voss.: *μὲν*) *ἔξωθεν.* — 15 v. u.: *οὕτω γὰρ ἐφέρετο καὶ εἰνάς.* — 13 v. u.: *Μουσῶν γὰρ ἐφευρεταὶ* (Voss. add.: *καὶ ἐπιμεληταὶ*) *οἱ γηγενεῖς.* — 2 v. u.: *ὄφεων ἀγρίων* (Voss.: *ἄγριον*, Vat.: *εἰρίων*).

derselben Quelle, 4) die Flügel mit palatinischen Sch., 5) das Beil, 6) Varianten zur Syrinx aus der Anthologie, 7) palatinische Sch. zur Syrinx, 8) vatikanische Sch. zur Syrinx aus einem *codex Victorii*, 9) die Flügel mit Varianten zu den alten Sch. aus einem *codex Ambrosianus* (K), 10) das Beil mit alten Sch. (aus K), 11) Holobolos-Sch. zum Beil aus einem *codex antiquissimus*, mit denen des Vat. gr. 434 im wesentlichen übereinstimmend, 12) der dorische Altar mit dem Komm. des Holobolos[1]). Untersucht.

Vulc. 34, XV.—XVI. Jh. Sch. zu I—XVIII, Gl. zur Syrinx. Voran gehen Aa, Ea, Cb, D, Eb, Ib—d, Fa, Fb, Ec, Ed, Ie, Ab, Ia, Hyp. zu II—VIII. Die Hyp. zu IX—XVIII sind jeweils den zugehörigen Sch. vorangestellt. Die Sch., von zwei Händen geschrieben, stellen einen willkürlichen Auszug aus einer Hs der vatikanischen Rezension dar; gelegentlich erscheinen Zutaten wie zu III 40 das Epigramm Anth. Plan. IV 144. Untersucht und teilweise verglichen.

Vulc. d'Orville, Ahrens.

Leipzig. Stadtbibliothek.

Cod. graec. 3, Ende des XIV. Jh. Fol. 3r—27v: I—VIII mit der Erklärung des Moschopulos, die in I ausschließlich am Rande, von II an teils am Rande, teils inter lineas erscheint. Hyp. nur zu III. Die beiden vorangehenden Blätter enthalten bis zur Mitte von Fol. 2r: Aa, Ba, Ca, Bb, Ga, Ea, Cb, Ib—d, Fa, D, Eb, Fd, Gb, IXD Ahr., das Scholion *Τὸ ἁδύ* (S. 31, 3—7 Ahr.) Daß diese, der Schrift nach etwa gleichzeitigen Blätter ursprünglich gar nicht zu der nachfolgenden Hs gehörten, sondern ihr zur Ergänzung vorgeheftet sind, wird durch das abweichende Wasserzeichen bewiesen sowie durch die vom Hauptschreiber selbst herrührenden Lagensignaturen, die erst mit Fol. 3 beginnen. Ahrens hat also Recht daran getan, das neben Abschnitt IXD Ahr. der Prol.

1) Die Sch. zum Beil (Nr. 11) beginnen mit der Überschrift *Ἑρμηνεῖαι τοῦ Ὀλοβώλου ῥήτορος κυροῦ Μανουὴλ καὶ μεγάλου πρωτοσυγγέλλου*, während über denen zum Altar steht *Scholion in aram τοῦ αὐτοῦ, ejusdem nempe, qui in πέλεκυν scripsit.* Valckenaer, der die Altar-Sch. dieser Hs zuerst veröffentlichte (*Diatribe in Euripidis perditorum dramatum reliquias 1767, S. 130ff.*, seine Abschrift verwahrt die Leidener Bibliothek als Cod. Bibl. publ. lat. 497) hat sich danach für berechtigt gehalten, die Überschrift des ersten Kommentars, die auch im Ambr. 121 (B 99 sup.) auf das Beil bezogen erscheint, mit dem Text des letzten zu verbinden. Der Schluß, den ich früher *(Byz. Zeitschr. 16, 1907, S. 463)* aus dieser Verbindung gezogen habe, ist somit hinfällig.

erscheinende Siglum des Maximos Planudes nur auf diesen Abschnitt, nicht aber auf die Scholien der Haupths zu beziehen. Vgl. oben S. 24. Von Ahrens genau verglichen, von mir angesehen.

Lips. [α] Ahrens.

Leipzig. Universitätsbibliothek.

Graec. 34, XV. Jh. Fol. 41r—65v: I—VIII mit Moschopulos-Sch., Hyp. zu IV und VI—VIII.

Lips. [β] Ahrens.

London. British Museum.

Add. Ms. 11,885, Ende d. XV. Jh., Pergam., 1841 aus Samuel Butler's Bibliothek gekauft. I—VIII, Mosch. III, Mosch. II, Mosch. I 1—25 (hier bricht die Hs ab). Mit lat. Gl. in griech. Transkription.

Butl. Ahrens.

Burney Ms. 109, XV. Jh., gehörte Giov. Carlo de' Salviati. Fol. 1r—25v: I—XIII, XV, XIV.

Burn. Ahrens.

Harley Ms. 5691, XV. Jh., aus dem Jesuitenkloster zu Agen in Frankreich stammend. Ahrens hat erkannt, daß die Hs identisch ist mit der des Spaniers Pedro Galez, auf welche Casaubon 1584 im Nachwort seiner *Lectiones Theocriticae* die neuen Lesungen zu den ersten 5 Idyllen, die er dort und vorher mitgeteilt hat, zurückführt. Da Galez 1583—86 neben Casaubon in Genf lehrte und bald darauf in Flandern als Ketzer verbrannt wurde, so dürfte die Hs, die damals schon so verstümmelt war wie heute, unmittelbar aus seinem Nachlaß an das Jesuitenkolleg von Agen gekommen sein, dessen Eröffnung in das Jahr 1591 fiel (vgl. Philippe Lauzun in: *Revue de l'Agenais 14, 1887, S. 134 ff.*). Fol. 142r—162v: I—V 149, womit die Hs abbricht. Eingelegte Bl. enthalten Sch. von einer Hand des XVI. Jh. Diese Sch. geben Moschopulos, in Abschnitte zerlegt, dazwischen etymologische Gl., die sonst in den Theokrit-Sch. nicht vorkommen und Eustathios als Gewährsmann zitieren. Probe.

Harl. Ahrens.

Lucca. Biblioteca Governativa.

3 (1427), XVI. Jh., aus der Bibliothek Cesare Lucchesini's. Fol. 3r—20v: Prol., über die Näheres nicht bekannt ist, und I—VIII.

Madrid. Biblioteca Nacional.

4607 (Iriarte Nr. 8), am Ende d. XV. Jh. von Konstantinos Laskaris geschrieben. Fol. 133r—153v (135r—139r, 145r—148v, 153rv in 2 Kol.): die Syrinx mit beiden Teilen des Holobolos-Komm.; darauf nach einem leeren Raum von $^3/_4$ Seiten Aa, Ba, Ca, Bb, Gab, Ea, Cb, D, Eb, Ib—d, Fab, Cc, Ecd, Ie, Ab, Ia, H (das sind die Prol. der vatikanischen Rezension), nachträglich, aber vielleicht von erster Hand, angefügt der Artikel *Θεόκριτος* aus Suidas; I—III, V, IV, VI—VIII, X, IX, XI—XIII, XVI, XVII, Mosch. III, Mosch. II, Mosch. I (alle drei als *τοῦ αὐτοῦ* scil. *Θεοκρίτου* bezeichnet), XIV, XV, XVIII. Hyp. haben außer I noch II—XIII, und zwar I, II, V in der bekannten Form, die übrigen in einer freien, offenbar auf Laskaris selbst zurückgehenden Umgestaltung. Inter lineas und in margine finden sich einige unbedeutende Notizen, zu XIV 22 und XV 98 sind die Suidas-Artikel *Λύκον εἶδες* bezw. *ἰάλεμος* ausgeschrieben. Geprüft.

4629 (Iriarte Nr. 67), am Ende des XV. Jh. von Konstantinos Laskaris geschrieben. Fol. 72r—88r (88v—92 unbeschrieben): Prol., beginnend Aa, Ga; darauf Sch. zu I—X, überschrieben *Σημειώσεις εἴς τινα βουκολικὰ τοῦ Θεοκρίτου*, beginnend mit dem leicht variierten Moschopulos-Sch. S. 32, 1 Ahrens.

Mailand. Biblioteca Ambrosiana.

37 (A 111 sup.), Anf. d. XVI. Jh. Prol. Aa, Ba, VII C Ahr., IX D Ahr. (bis S. 9 Z. 20 *ἐὰν τύψω ἐάν*), I—XVIII mit gekürzten Hyp., spärlichen Sch. zu I—XVI, Gl. Stichproben aus I ergaben Moschopulos, aus XIII—XVI den Pariser Anonymus; vgl. S. 26. Geprüft.

h Ahrens, **H** d'Orville (von Ahrens identifiziert).

40 (A 115 sup.), XVI. Jh. Fol. 347r—418r: I—XVI, XVIII, XXVIII, XXIX 1—8, XX 1—14, Mosch. III (als theokr.), XVII. Prolegomena Aab, IX C Ahr., D (bis *χαρακτηρίζουσα*), Ba, Ca, Bb, Cc, Eda (variiert), Icdb, Cb, Gab, H, Ia, Fd. Hyp. zu I—XVIII, spärliche Sch. zu I—XVII, Gl. Moschopulos- und Triklinios-Sch.; auch die vorkommenden Vetera zeigen die ihnen von Triklinios gegebene Fassung. Vgl. S. 33. Sch. aus I und III—XV geprüft.

e Ahrens, **E** d'Orville.

52 (A 155 sup.), Ende d. XV. Jh. Fol. 167r—214v: Sch. zu I, VII, III—VI, VIII—XIII, II, XIV, XV, XVII, XVI, XXIX;

Πέλεκυς und *Πτέρυγες* mit Sch. Vgl. *Praefatio* S. VII f. Ich habe die im Ambr. 886 verblichenen Stellen geprüft.

Apogr. Ambr. Wendel.

104 (B 75 sup.), XV. Jh. (Anf. d. XVI. Jh. Wilamowitz), Pergam. Fol. 1—82v: Epigr., XXIV, XXVI, XXVII |, von anderer Hand: I—III, V, IV, VI—XIII, XI zum zweiten Mal, XIV—XVI |, XXV, Mosch. IV (als theokr.), XVII, Mosch. III (als theokr.), XXII, XVIII, XX, XXI, Bion. I (als theokr.), XXIII, Bion. II (als theokr.), Theokrits Syrinx, Dosiades' Altar, Holobolos' Exegesen zur Syrinx, (Pediasimos') Komm. zur Syrinx |, Holobolos' kurze Exegese zum Beil, Simias' Ei |, XXVIII und XXIX mit Hyp., XXX |, Mosch. II, *Εἰς νεκρὸν Ἄδωνιν*, XIX. Von XXV bis Pediasimos ist die Hs ein Apographon der Pariser Triklinios-Hs 2832, und zwar ein mittelbares nach Hiller (S. 12—39), ein unmittelbares nach Wilamowitz (S. 86). Vgl. die Bem. zum Par. 2832. Zu den Technopägnien vgl. Wendel *Byz. Zeitschr. 16, 1907, S. 462.* Hyp. XXVIII und XXIX verglichen. Vgl. *Praefatio S. XXI.*

C d'Orville Wilamowitz Wendel, **c** Ahrens.

121 (B 99 sup.), (a) XIII., (b) XIV. Jh. Fol. 7r—12r: (a) Mosch. II, (b) Simias' Beil, Dosiades' Altar mit Komm. des Holobolos, Theokrits Syrinx, Überschriften zu den (Theokrit zugeschriebenen) Flügeln und zum Altar des Besantinos. Vgl. H. Schrader *Herm. 22, 1887, S. 338—41;* G. Muccio *Studi ital. di fil. class. 3, 1895, S. 2—7;* außerdem zu (a) Wilamowitz S. 100, zu (b) Wendel *Byz. Zeitschr. 16, 1907, S. 462.* Komm. zum Altar verglichen.

F d'Orville Wilamowitz Wendel, **f** Ahrens.

390 (G 32 sup.), XIV. Jh. (mit Wilamowitz, XIII. Jh. der Katalog). Fol. 1r—56r: Prol., I—XVIII mit Hyp., Randsch. und Gl. Ein Hauptvertreter der vatikanischen Rezension, vgl. *Praefatio S. X. XII f.* Verglichen.

A d'Orville Wilamowitz Wendel, **a** Ahrens.

409 (G 69 sup.), im XV. Jh. von *Ἰωάννης Δοκειανός* geschrieben. Fol. 201v—202r: Theokrits Syrinx mit Holobolos-Zutaten, Komm. des Pediasimos zur Syrinx. Angesehen. Wegen der Siglen vgl. Nr. 427.

426 (H 22 sup.), XV. Jh. Fol. 52r—57v: VII—X 21. Fol. 60r: XXIII 6—18. Fol. 62r—76r: Syrinx mit Holobolos-Zutaten, *Εἰς νεκρὸν Ἄδωνιν*, Prol. Aab, IX C Ahr., Gab, H, Ba, Cb, I—VI mit Gl. Angesehen.

b Ahrens, **B** d'Orville.

427 (H 24 sup.), Ende des XV. Jh., 1621 von Gratia Maria Gratia in Pisa gekauft. Nach Eintritt zahlreicher Blattverluste umfaßt die Hs heute: I 7—26. 108—150, II 17—41. 52—157, III 18—27. 43—54, V, IV 15—63, VI 6—40, VII 1—102. 106—157, VIII, X 2—58, IX 1—22, XI—XV, XVI 1—52, XVII 1—30. Zu II, V, VII—IX, XI—XIII, XVI, XVII sind Hyp. erhalten, zu I—XVI Sch., die in I—VII abschnittweise zwischen den Text eingeschoben, von VIII an dem Texte hinten angeschlossen erscheinen. In I—XIV sind die Sch. doppelter Art: jedesmal vorangestellt und mit α' bezeichnet alte Sch. der vatikanischen Rezension, gekürzt und ähnlich wie im Ms. gr. 4 der Vittorio Emmanuele zu Rom überarbeitet; davon getrennt und β' überschrieben Byzantiner. Diese β'-Sch. stellen sich in I—VIII als ein Gemisch aus Moschopulos und etymologischen Gl. dar, von IX an geben sie Sch. und Gl. wieder, die nachweislich auf Triklinios zurückgehen. Vgl. S. 33. α-Sch. allein sind noch zu XV und XVI erhalten, haben sich aber zweifellos, als die Hs noch vollständig war, auch über XVII (und XVIII) erstreckt.

Daß nämlich die Hs ursprünglich nicht nur I—XVII lückenlos, sondern mindestens auch XVIII und XIX enthielt, ergibt sich mit Sicherheit aus der (auf den Text beschränkten) Kollation d'Orvilles, wenn man sie erst aus dem Wirrsal der Siglen richtig herausgelöst hat. Im d'Orville'schen Katalog von 1806 gibt Gaisford der Hs G 69 sup. (jetzt 409), deren Inhalt er richtig kennzeichnet, die Signatur 𝔊, während er in seiner Bukoliker-Ausgabe *(Poetae graeci minores 4, Lips. 1823)* mit 𝔊 eine Hs *No 24* belegt, die nach den mitgeteilten Varianten I—XIX umfaßt. Gaisford hat also offenbar in der Ausgabe den Buchstaben 𝔊, der für ihn frei war, weil er die in G 69 sup. allein enthaltene Syrinx auslassen wollte, willkürlich mit einer anderen Hs verbunden als d'Orville getan hatte, dessen Kollationen er benutzt. Ahrens hat sich durch diesen Wechsel verleiten lassen, der d'Orville'schen Hs 𝔊 (G 69 sup.), die er mit g bezeichnet, den Inhalt der Gaisford'schen Hs 𝔊, d. i. I—XIX, zuzuschreiben, da er nicht glauben konnte, daß Gaisfords *No 24* mit der ihm nur aus der ganz ungenauen Beschreibung Zieglers bekannten, minder umfangreichen Hs H 24 sup. identisch sei. Die Identifizierung begegnet aber nicht der geringsten Schwierigkeit, sobald man annimmt, daß die Hs einen Teil ihrer Verluste erst nach d'Orvilles Kollation erlitten hat. Die Lücken in I, III, IV, VI, IX und am An-

fang von II werden insofern durch d'Orville bestätigt, als seine Varianten in diesen Partieen aussetzen, die Lücke mitten in II merkt er ausdrücklich an. Dagegen gibt er Varianten zu den heute fehlenden Versen VII 104 und X 1 sowie zum ganzen Rest von XVI und XVII, denen sich bei ihm noch XVIII und XIX anschließen. Wo ich in I Lesungen nachgeprüft habe, hat sich kein Widerspruch ergeben; die unmögliche Lesart *μάχ' ἐμοί* I 113 ist **G** Gaisford = H 24 sup. eigentümlich. Einzelne Stellen sowie I und IX geprüft.

g Ahrens, **G** Gaisford (nach d'Orville).

598 (O 123 sup.), XVI. Jh. Fol. 67r—72v: Mosch. II, Beil des Simias und Altar des Dosiades mit Holobolos' Erklärungen. Nach Martini-Bassi ist Fol. 59—72 von *Μανουὴλ ὁ Μῶρος* aus Kreta geschrieben, dieselben Bl. hat H. Schrader *(Herm. 22, 1887, S. 339 Anm. 1)* als Abschrift aus 121 erkannt.

631 (P 84 sup.), XV. Jh. Martini-Bassi vermuten in Georg Valla den Schreiber. I—XIV, XV 1—111. Hyp. zu II, III, IX—XI, XIII, spärliche Sch. zu I—XI, Gl. Die Sch. sind aus Vetera und Moschopulea gemischt, ebenso anfänglich die Gl., die späterhin ausschließlich Triklinianisches zu bieten scheinen; vgl. S. 33. Stichproben.

d Ahrens (89 für 84 im Hss-Verzeichnis ist Druckfehler), **D** d'Orville.

655 (P 270 sup.), Ende d. XV. Jh. Fol. 17r—24v: VIII 50—XV 24 mit Gl. und Sch., Fol. 25—32: XV 25—XVIII Ende in Blättern der Editio Mediolanensis mit hs Gl. und Sch., Fol. 32v: Syrinx mit Holobolos-Zutaten. Es handelt sich offenbar um die hs Ergänzung einer defekten Mediolanensis, deren Hesiod-Teil den Band eröffnet. Proben ergaben für die Gl. in VIII Moschopulos, von IX an Triklinios (vgl. S. 33), für die sehr spärlichen Randsch. einige Vetera in vatikanischer Fassung und wörtlich ausgeschriebene Suidas-Artikel.

782 (+ 18 sup., früher P 68), XV. Jh. Fol. 29—58: I—VIII mit lat. Gl.

844 (C 7 inf.), Ende d. XV. Jh., Pergam. Fol. 29v—40v: I, VII, IX, VIII, XII 1—11. Angesehen.

886 (C 222 inf.), Anf. d. XIII. Jh. (Ende d. XIII. Jh. Studemund). Fol. 339v—362v: Prol., I, VII, III—VI, VIII—XIII, II, XIV, XV, XVII, XVI, XXIX, Epigr., Flügel und Beil. Sämtliche, als 1—21 durchgezählte Stücke sind mit Hyp. und Sch. versehen außer den Epigr. (No 19). Gl. zu I—VIII, X—XV, XVII. Eine 2. Hand (**b**) hat G a b und V c nachgetragen,

eine 3. (c) die zweite Scholienreihe zu XIV und die im Unterschied von den ursprünglichen roten mit schwarzer Tinte geschriebenen Gl. Verblaßte Stellen sind hin und wieder nachgezogen, und zwar später als die Abschrift Ambr. 52 genommen wurde, wahrscheinlich im XVI. Jh. (rescr.). Einziger Vertreter der ambrosianischen Scholien-Rezension, vgl. *Praefatio S. VIf. X—XII.* Sch. und Gl. durchverglichen.

K d'Orville Wilamowitz Wendel, **k** Ahrens.

975 (D 465 inf.), XVI. Jh. Fol. 67v: XXIX 25. 26. 28—40. Voran geht nach Martini-Bassi die Bemerkung Pinellis: *Marcus Antonius Gadaldinus Venetus hos versus mihi dedit a se in vetustissimo libro Theocriti manuscripto . . . repertos.* Vgl. Nr. 1068.

999 (D 529 inf.), XVI. Jh. Fol. 62r—80r: I, VI, VII, V, III, IV, VIII, X, IX, XII, XIII, XI, XIV, II.

1068 (J 186 inf.), XVI. Jh. Fol. 74v von der Hand Pinellis: XXIX 1. 26—40. Vgl. Nr. 975.

1070 (J 220 inf.), zweiter Teil (früher J 185 inf.), XVI. Jh. Fol. 33r—85r: Sch. zu I—VII, X—XVIII. Ein Auszug aus der vatikanischen Rezension, von kleinen Auslassungen abgesehen übereinstimmend mit Cod. gr. 4 der Biblioteca Vittorio Emmanuele zu Rom. Probe.

Modena. Biblioteca Estense.

34 (III A 20), XV. Jh. Fol. 1r—38v: II 11—XV, VII 102 bis Ende (Fol. 37 = VII 102—137 von anderer Hand).

87 (III C 8), XV. Jh. Aus dem Besitze Georg Vallas. Fol. 88r —127r: Sch. zu I—XVIII. Auszug aus dem vatikanischen Corpus, übereinstimmend mit Cod. gr. 4 der Bibl. Vittorio Emmanuele zu Rom. IV verglichen.

93 (III C 14), XV. Jh. Fol. 206r—210v: Ausführliche Prol. und Anfang eines Komm. zu I. Vgl. S. 9—16.

99 (III C 20), XIV.—XV. Jh. Aus dem Besitze Georg Vallas. Fol. 60v—84r: I—VIII mit Moschopulos-Sch. und -Gl. Vgl. S. 19.

146 (T 8.8, früher II E 13), XV. Jh., von Georg Valla geschrieben. I—III, V, IV, VI—VIII, X, IX, XI—XVIII, Mosch. III (als theokr.), Mosch. II, Mosch. I, Mosch. IV. Die Gedichte Theokrits sind mit trivialen Gl. und einigen wenigen Sch. versehen, II—XIII außerdem mit Hyp. Auf Mosch. IV folgen: Aa, Ba, Ca, Bb, Gab, Ea, Cb, D, Eb, Ib—d, Fab, Cc, Ecd, Ie, Ab, Ia, H (bis hierher genau zu Vat. 42 stimmend) und einige Moschopulos-Sch. zu I, denen aus den Vetera z. B. 3/4c beigemischt ist.

Moskau. Bibliothek der Heiligen Synode.

471 (Matthaei 73), XVI. Jh., zuerst im Besitz des Maximos Margunios, später des Ibererklosters auf dem Athos. Fol. 42—85: I—VIII, X, IX, XII, XIII, XI, XIV. Hyp., Gl. und Randsch. zu I—VIII. Moschopulos.

480 (Matthaei 4°. 5), XVII. Jh., eine Misch-Hs aus dem Ibererkloster. Fol. 107v: (Simias') Ei, 113r: Syrinx mit dem Komm. des Pediasimos, 117v: das Beil als theokr.

509 (Matthaei 397), XV. (nach Matthaei XVI.) Jh., hat denselben Weg wie 471 zurückgelegt. Fol. 1—61: Syrinx mit dem Pediasimos-Komm., I—XVIII, XXIX, Flügel. Randsch. zu I—V, darüber hinaus nur kurze Interlineargl. Sch. zu I verglichen. Sie geben Moschopulos mit einigen Zusätzen.

München. Hof- und Staatsbibliothek.

Cod. gr. 334, XV. Jh. a) Fol. 151v: X 1—16 ohne Überschrift. b) Fol. 152r—171v von anderer Hand: I—VII, VIII 1—35 (hier bricht die Hs ab). Voran geht Prol. IX D Ahr. Alle Idyllen haben triviale Gl., II—VIII gekürzte Hyp. Geprüft.

Cod. gr. 470, XV. Jh. Unter dem Fol. 1r genannten alten Besitzer Patrikios ist wahrscheinlich Konstantinos Patrikios aus Chios zu verstehen, der Cod. gr. 501 i. J. 1580 geschrieben und auch Cod. gr. 360 besessen hat. 1806 von der Augsburger Stadtbibliothek abgegeben. Fol. 1r—42r: I—III, V, IV, VI—VIII mit spärlichen Gl. Geprüft.

Aug. Ahrens.

Cod. gr. 525, XIV. Jh., 1806 aus Augsburg übernommen. Fol. 116: Mosch. II 1—80.

August. Ahrens.

Neapel. Biblioteca Nazionale.

165 (II F 9), XIV. Jh., aus dem Augustinerkloster S. Giovanni di Carbonara 1804 in die neu begründete Borbonica übernommen. Fol. 215r—236v: I—X mit Hyp., Gl. und Sch. Voran gehen Aa, Ba, Ca, Bb, Ga, Ea, Cb, Ib—d, Fa, D, Eb, Fd, Gb, IX D Ahr., das Sch. *Τὸ ἁδύ* (Ahr. S. 31, 3—7). Haupt-Hs der Planudes-Ausgabe. Vgl. S. 18. 22f. Verglichen.

Γ Ahrens (Text), **Borb.** Ahrens (Scholien).

200 (II F 43), XV. Jh. Bis 1734 in der Farnesischen Bibliothek zu Parma. a) Fol. 1r—67v: I—XIV, XVI, XXIX, XV, XVII, XVIII, Epigr., Flügel. Voran gehen Prol., die mit Aa beginnen und dem der vatikanischen Rezension eigentümlichen

Stück Ia endigen. Hyp. haben I—XIV, XVI, XVIII, XXIX, Sch. I—XIV und XVI, Gl. außer diesen auch XV, XVII und XVIII. Eine Prüfung der Sch. zu I—III an der Hand von Photogr. ergab eine bunte Mischung von ausgewählten Moschopulos-Sch. mit ausgewählten Vetera der vatikanischen Fassung. b) Fol. 68r—83v von derselben Hand: Sch. zu I—XVIII, ohne Prol. oder Hyp. Ein Auszug aus den vatikanischen Vetera. I—III geprüft.

Θ Ahrens, **L** d'Orville.

218 (III A 15), XV. Jh. Fol. 118rv: Dorischer Altar und Syrinx, beide unter Theokrits Namen und mit Sch. und Gl. versehen.

Oxford. Bodleian Library.

Barocc. 109, XV. Jh. Fol. 5r—72v: I—VIII mit Prol., Gl. und Randsch., die bis I 38 ununterbrochen fortlaufen, später nur vereinzelt erscheinen. Die Sch. sind ein willkürliches Gemisch aus vatikanischen, häufig leicht umgestalteten Vetera, Moschopulos und eigenem Gut des Kompilators. Die eigenen Zusätze bestehen teils in grammatischen Erklärungen, teils in ausdrücklichen oder stillschweigenden Zitaten aus Autoren, die einem jungen Byzantiner zur Hand sein konnten. Proben.

Bar. $^{\alpha}$ Ahrens.

Barocc. 216, XVI. Jh. Fol. 167r—178r: III 23—VIII 18, mit Ausnahme von VI, das scholienlos ist, mit Moschopulos-Sch.

Bar. $^{\beta}$ Ahrens.

Canon. 86, XV. Jh., ehemals im Besitz von Lucas Bomphilius, danach von Jacobus Cornelius. Fol. 178r—213r: Prol. Aa, Ba, Ca, Bb, Gab, Eac, Fb, Fd; I—XVIII mit Sch., Syrinx mit Gl. und metrischen Randbem. Die Sch., die ich für I—IV geprüft habe, stellen eine Auswahl aus dem vatikanischen Corpus dar; Hyp. fehlen.

Can. Ahrens.

Dorvill. 71 (Auct. X 1. 3. 12), XIV. Jh. Fol. 121r—144v: I—VI, IV zum 2. Mal, VII, VIII, X, Jonischer Altar, Beil. II, IV², VII und VIII haben Hyp., vor X steht die Hyp. zu IX. Zur 1. Hälfte von I sind reichliche, zur 2. sowie zu II, III, IV an beiden Stellen und V spärliche Moschopulos-Sch. vorhanden. Der ionische Altar und das Beil haben schwer lesbare Holobolos-Sch. Proben.

Dorv. Ahrens, **M** d'Orville.

Laud. 54, Anfang d. XV. Jh., 1606 im Besitz von Nicolaus

Paschalogus. Fol. 202—226: I—VIII mit Prol., Gl. und Sch. Moschopulos. Vgl. S. 19.

Laud. Ahrens.

Misc. 99 (Auct. F 3. 25), XIV. Jh., nach einander im Besitz von John Free und William Worcester. Fol. 195—219: I—VIII mit Moschopulos-Sch. Vgl. S. 19.

Misc. 215 (Auct. T 2. 15), XVI. Jh. Fol. 255v—256r: Prol. Aa, Ba.

Misc. 243 (Auct. T 4. 5), Ende d. XV. Jh. von *Ἰωάννης Φραγκίσκος ὁ Βουρανατος* geschrieben. Fol. 184v—187: Mosch. III (anonym), darauf die Schlußverse des vatikanischen Corpus (*Σιμιχίδα Θεόκριτε κτλ.*).

Palermo. Biblioteca Comunale.

5, XVI. Jh., von *Νικηφόρος ὁ Μελισσηνός* aus Kreta geschrieben. Unter Auszügen verschiedenster Art an 6. Stelle Fol. 106: *Σιμμίου (τοῦ Ῥοδίου) ἤτοι Θεοκρίτου Ὠιόν.*

Paris. Bibliothèque Nationale.

Anc. Fonds gr. 2551, XVI. Jh. a) Fol. 153r—154r: Mosch. IV 1—13, daran unmittelbar anschließend Mosch. III 35—Schluß. b) Fol. 156v: Aab, IX C Ahr., Gab, H, Ba, Cb, d. i. eine Abschrift der Prol. der ersten Aldine. Angesehen.

X Ahrens.

Anc. Fonds gr. 2596, XV. Jh. Fol. 239r—250r, auf anderem Papier als das Vorangehende: XV—XVIII, darauf von derselben Hand I mit trivialen griech. und lat. Gl. Angesehen.

A Gail Ahrens.

Anc. Fonds gr. 2721, XV. Jh. Prol. Aa, Ea, Cb, D, Eb, Ib—d, Fab, Ecd, Ie, Ab, Ia, darauf: I—III, VIII—XIII, IV—VII, XIV, XVI, XXIX, Epigr., Flügel, als 1 bis 18 durchgezählt. Außer I haben II—XIV, XVI und XXIX Hyp. Untersucht. Vgl. 2726a.

B Gail Ahrens, **6** d'Orville.

Anc. Fonds gr. 2722, XV. Jh. Fol. 6r—15v: I, V, VI, IV, VII, III, VIII—XIII, XV, XIV, II 1—112. Die Hs bricht hier ab, die folgenden Bl. gehören einer anderen Hs an. Die Idyllen sind unter Übergehung von VII als 1 bis 14 durchgezählt, der Katalog läßt zu Unrecht XII aus. Einige triviale grammatische Bemerkungen inter lineas. Untersucht.

C Gail Ahrens.

Anc. Fonds gr. 2726, XV. Jh., ehemals im Besitz Jos. Scaligers. Der bukolische Teil der Hs, der Fol. 135r—206r füllt,

ist durch Schlußzeichen in Kreuzform in vier Abschnitte zerlegt: a) Die Prol. und die Gedichte von I bis zu den Flügeln, als 1 bis 18 gezählt, in genauer Übereinstimmung mit 2721. Eine Prüfung ergab, daß 2721 die Vorlage für diesen Teil von 2726 gebildet hat [1]). Beide stammen überdies von derselben Hand. b) XVII, XVIII, XV, als 19 bis 21 weitergezählt. XV hat eine Hyp. vatikanischer Rezension. c) XXIV, darauf leer: von Fol. 184r 21 Zeilen, Fol. 184v und 185r ganz, von Fol. 185v 6 Zeilen, im ganzen ein Raum von 73 Zeilen. Es folgen XXII 69 bis zum Schluß ohne Überschrift oder Zählung, XXVI, XXVIII, Mosch. IV, XXV 85 bis zum Schluß mit der Überschrift *'Επιπώλησις*, XXV 1—84 mit der Notiz *'Η ἐκλογὴ αὕτη πρὸ τῆς ἐπιπωλήσεως τέτακται*, Mosch. III als theokr. Diese Stücke sind als 22 bis 28 gezählt. d) Nach einem leeren Raum von 3½ Seiten = 85 Zeilen XXVII ohne Überschrift, aber als 29 numeriert, nach weiteren 18 leeren Zeilen als No 30 die Flügel zum 2. Male. Vgl. Wilamowitz S. 84f. Untersucht.

D Gail Ahrens Wilamowitz, 4 d'Orville.

Anc. Fonds gr. 2758, XIV. Jh. (i. J. 1384 einem nicht näher bezeichneten Phokas vorgelesen). Fol. 40r—68v: Aa, Ba, VIIC Ahr., IXD Ahr., I—III, V, IV, VI—VIII, XV. Sämtliche Idyllen haben Sch. und mit Ausnahme von I Hyp. Wichtiger Zeuge der Pariser Erweiterung des Moschopulos-Komm.; vgl. S. 27. Untersucht.

E Gail Ahrens.

Anc. Fonds gr. 2763, XV. Jh. a) Fol. 129v—130v, an die homerischen Hymnen anschließend: Mosch. I. b) Fol. 202v—244v: Prol. Aa, Ba, VIIC Ahr., IXD Ahr., IC Ahr., darauf I—XVIII. Hyp. sind zu II—VI beigeschrieben, zu den übrigen Gedichten nur durch Freilassung entsprechenden Raumes vorgesehen. Je ein Randsch. zu IV, V, XIII, 3 zu XIV. Die Sch. gehören zu der Pariser Moschopulos-Erweiterung; vgl. S. 26. Untersucht.

F^{B} und **F**^{A} Ahrens, **F** Gail.

Anc. Fonds gr. 2781, XV. Jh. Von S. 114 ab von Aristobulos Apostolides geschrieben, von S. 73 bis 113 von anderer Hand, nach dem Katalog der des Michael Apostolios. S. 73—156: I—XV, XVIII, Mosch. III, XXVIII, XXIX 1—8, nach

1) Diese Feststellung ist wichtig, weil sich nun erst in 2726 die ursprünglichen Lesungen und die späteren Korrekturen mit völliger Sicherheit unterscheiden lassen.

3 leeren Seiten die Syrinx mit Gl., nach 3 weiteren leeren Seiten alte Sch. zur Syrinx. Geprüft.

G Gail Ahrens.

Anc. Fonds gr. 2786. Die Hs gehört in ihren ursprünglichen Teilen dem XIV. Jh. an, eine Reihe von Bl. ist jedoch im XV. Jh. erneuert worden. Fol. 145r—174v (davon 145, 46, 48—59, 63 alt): Prol. Aa, IXD Ahr., von 1. Hand nachgetragen Ea, Cbc, Ecd, Iae, darauf I—IV, VI, V, VII—X. Hyp. zu II—X, Sch. zu I—VII, IX, X. Die Sch. geben in I, II, VI und VII unverfälschten Moschopulos, in III—V Moschopulos mit Zutaten aus den Vetera und Eigenem, in IX eine frei konzipierte Erzählung der Kirke-Sage, in X einige überarbeitete Vetera. Untersucht.

H Gail Ahrens.

Anc. Fonds gr. 2802. Der Theokrit und die Batrachomyomachie umfassende Teil der Hs entstammt dem XIV. Jh. und gehörte, wie einige alte Quaternionen-Signaturen beweisen, ursprünglich einer anderen Sammelhs an. Fol. 115r—155r: I—IV, V 1—131, daran mitten auf der Seite ohne Lücke anschließend VII 35—59 und VIII 24 bis Schluß, IX—XIV, darauf nach einem Abschlußzeichen Mosch. III als theokr. Hyp. zu IX—XIV, Sch. zu I—V, VII—XI, XIV. Zu I—V, VII und VIII (d. h. ursprünglich zu I—VIII) sind die Scholien moschopuleisch, zu IX—XI den vatikanischen Vetera entnommen, aber um einige billige lexikalische und grammatische Bemerkungen vermehrt, zu XIV findet sich nur das alte Sch. über die Megarer (48/49a) angemerkt. Untersucht.

J Gail Ahrens, 3 d'Orville.

Anc. Fonds gr. 2812A, XVI. Jh. Fol. 193r—295v: I, V, VI, IV, VII, III, VIII—XIII, II, XIV—XVI, XXV, Mosch. IV, XVII, Mosch. III, XXII, XVIII, XX, XXI, Bion. I, XXIII, Bion. II, nach einer Lücke der Komm. des Pediasimos zur Syrinx und die 1. Hälfte der Holobolos-Erklärung (*Περὶ μέτρων*), nach einer weiteren Lücke die Syrinx selbst in Flötenform. Der vom alten Katalog am Schluß verzeichnete Altar wurde schon von Omont vermißt, er kann durch Abfall eines Bl. verloren gegangen sein. Hyp. zu II—XVI und XVIII, die Geschichte der Atalante zu III, Gl. im Anfang. Die Hs ist nicht nur, wie Hiller (S. 6—8) gezeigt hat, in den auf XVI folgenden Gedichten, sondern in allen ihren Teilen aus Par. 2832 abgeschrieben. Untersucht.

K Gail Ahrens.

Anc. Fonds gr. 2831, XIV. Jh. Die 1. von 2 zusammengebundenen Hss, ursprünglich als Cod. 16 signiert, jetzt Fol. 2r—49v des Sammelbandes, enthält nach Verlust vorangehender Bl.: V 55—XV, XVII, Mosch. III (anonym), XVI. Hyp. zu VI, VII, IX—XV, alte Sch. von V 53/54b bis VII 122/24c mit einer großen Lücke in V, Gl. zu V—XIII und ganz vereinzelt zu XV. In dem erhaltenen Scholienteil einer der besten Vertreter der vatikanischen Rezension; vgl. *Praefatio S. IX. XIII.* Verglichen.

L Gail Ahrens Wilamowitz Wendel, 2 d'Orville.

Anc. Fonds gr. 2832, XIV. Jh. Ein Konglomerat von 6 verschiedenen Hss, über das Henri Omont in der *Notice sur le ms. grec 2832 de la Bibl. Nat. (Revue de phil. N. S. 28, 1904, S. 189—97)* eingehend gehandelt hat. Die erste Hs, Fol. 1r—48v (darunter 16 doppelt), umfaßt: I, V, VI, IV, VII, III, VIII—XIII, II, XIV—XVI, XXV, Mosch. IV, XVII, Mosch. III, XXII, XVIII, XX, XXI, Bion. I, XXIII, Bion. II, bis hierher als 1—27 durchgezählt. Nach einer leeren Seite folgt die Syrinx mit den Komm. des Holobolos und Pediasimos, darauf der dorische Altar und nach einer weiteren leeren Seite die Syrinx zum 2. Male. Hyp. zu II—XVIII, Sch. und Gl. zu sämtlichen Gedichten. Über die Zusammensetzung der Sch. s. oben S. 17 f. 31 f.

Die Hs gibt in Text und Scholien die Rezension des Triklinios, ist aber nicht, wie Wilamowitz (S. 9) annimmt, sein Autographon. Gegengründe: 1) Die zu den letzten Versen des III. Idylls gehörenden ἱστορίαι aus den alten Sch. (περὶ Μελάμποδος, περὶ Ἐνδυμίωνος, περὶ Ἰασίωνος) stehen hinter Hyp. VIII. 2) Versehen in der Unterscheidung alter und triklinianischer Scholien, vgl. S. 32. 3) Die Beischrift Τρικλινίου fällt auf, da das sichere Autographon Neap. II F 31 die eigenen Sch. durch ein ἡμέτερον kennzeichnet (vgl. Wilamowitz *Aeschyli tragoediae 1914, S. XXI*).

Daß der Hs ein 1. Blatt, das die Prol. mit Hyp. I enthalten haben muß, abhanden gekommen ist, beweisen die Quaternionen-Signaturen (β' auf Fol. 8r, γ' auf 16r usw.). Aber auch am Schluß glaube ich einen Blattverlust annehmen zu müssen. Wenn Hiller und Wilamowitz recht gesehen haben, daß der 3. Teil des Ambr. 104 (B 75 sup.) aus dem Par. 2832 abgeschrieben ist, so müssen auch die im Ambrosianus auf Altar und Syrinx noch folgenden Stücke der Holobolos-Rezension der Technopägnien ursprünglich im Parisinus gestanden

haben. Wir gewinnen dadurch für den Schluß der Hs mindestens die *Ἐξήγησις συνοπτικὴ εἰς τὸν Πέλεκυν* und das Ei des Simias. Diese Stücke sind ebenso wie die Prol. verloren gegangen, ehe der Parisinus 2812 A geschrieben wurde. Untersucht.

Tr Wilamowitz, **M** Gail Ahrens Hiller, **10** Gaisford (St. Amand).

Anc. Fonds gr. 2833, XV. Jh., Pergam. a) Fol. Ar—Br: Prol. Aa, Ba, VII C Ahr., IX D Ahr., darauf Fol. 1r—43r: I—XVIII mit Hyp. zu II—XV, Sch. zu I—XI und XIV—XVI. Hauptzeuge der Pariser Moschopulos-Erweiterung; vgl. S. 26. b) Fol. 85rv: Mosch. I hinter den homerischen Hymnen. Untersucht.

N^A und **N^B** Ahrens, **N** Gail.

Anc. Fonds gr. 2834, Ende d. XV. Jh., Pergam. Fol. 1r—35v: I—XVIII.

O Gail Ahrens.

Anc. Fonds gr. 2835. 2 zusammengebundene Hss:

a) Fol. 1—76 eine Pap.-Hs d. XIV. Jh., die nach Ausweis der Lagen-Signaturen (Fol. 1r: *ιε*) ursprünglich den Schluß einer größeren Sammel-Hs gebildet hat. Aus dem Besitz J. Hurault de Boistaillé's. Fol. 1r—73r: Prol. Aa, D, Ba, Ca, Bb, Ab, Fba, Cc, Eda, Icdb, Cb, Gab, H, Ia, schließend mit den in den vatikanischen Sch. hinter XVIII üblichen Versen *Σιμιχίδα Θεόκριτε κτλ.* Es folgen I—XV, XVII, Mosch. III (anonym), XVI, und zwar I—X und XIII—XV mit Hyp., I—VII mit Sch., I—XIII und XV (dieses vereinzelt) mit Gl. In I schließt sich an eine Serie von Moschopulos-Sch. ein Auszug aus den vatikanischen Vetera an, II—VI haben nur gekürzte Vaticana, VII ist lediglich von Moschopulos-Sch. begleitet. An der Spitze von I steht die triklinianische Stichometrie 30, 7—12 Ahr. Die Gl. sind in I—VIII rein moschopuleisch, von IX an stimmen sie genau zu denen des Paris. 2831. Die Hs ist offenbar aus 2 Vorlagen zusammengeflossen. Die 1. war eine Moschopulos-Hs, der aus einer Hs vatikanischer Rezension die Prol. und eine Sch.-Auswahl beigefügt waren, die 2., welche von IX an zugrunde liegt, wie Ahrens (S. 579 Anm., 600) zuerst erkannt und mir eine Nachprüfung bestätigt hat, der erhaltene Parisinus 2831. Untersucht.

P Gail Ahrens, **1** d'Orville.

b) Fol. 77—96, eine Pergam.-Hs d. XV. Jh., die *Ματθαῖος Σεβαστὸς Λαμπούδης ὁ Πελοποννήσιος* in Florenz geschrieben hat. I—VIII.

V Ahrens, ***P*** Gail.

Anc. Fonds gr. 2884, von einem Athanasios, dessen Beiname nicht mehr lesbar ist (er fehlt bei Vogel-Gardthausen) i. J. 1298 geschrieben. Fol. 217r—247v: I, V, VI, IV, VII, III, VIII—XIII mit Prol., Sch. und Gl. Hinter der Schluß-Schrift folgen noch Holobolos-Gl. zur Syrinx, diese selbst ist mit dem letzten Bl. der Hs verloren gegangen (das leere Bl., das heute die Zahl 248 trägt, gehört nicht zur alten Hs). Die Prol. und Hyp. stimmen genau zum Vat. 38, der ja auch dieselbe Idyllenfolge aufweist. Die Sch. sind von zweierlei Art. 1) Die vom Schreiber des Textes und mit schwarzer Tinte geschriebenen Sch. geben im allgemeinen eine spärliche, nur in V etwas reichere Auswahl aus den Vetera aller Rezensionen (auch einiges, was sonst nur aus K bekannt ist), vermischt mit byzantinischen Bemerkungen, die meistens dieser Hs eigentümlich sind. 2) Die in jüngerer Zeit mit roter Tinte nachgetragenen Sch., die sich namentlich zu VIII, X, XI und XIII finden, sind aus einer Hs der Triklinios-Ausgabe abgeschrieben; vgl. S. 33. Verglichen.

Q Gail Ahrens Wilamowitz, 9 Gaisford (St. Amand).

Anc. Fonds gr. 3026, XVI. Jh. Fol. 63v—67v: I mit trivialen sprachlichen Gl. von noch jüngerer Hand. Angesehen.

S Gail Ahrens.

Coislin. 169, von einem nicht näher bezeichneten Johannes im XIV. Jh. geschrieben. Fol. 317r—358v: I—XIV, Mosch. III (als theokr.), XV—XVIII. Hyp. sind vorhanden zu II, III, V—XVI, und zwar stehen Hyp. V vor Id. IV und Hyp. VI vor Id. V, während Id. VI scheinbar der Hyp. entbehrt. I—VIII haben reine Moschopulos-Sch. und -Gl. Die schon von Ahrens (S. 601) bemerkte enge Verwandtschaft dieser Hs mit dem Laur. XXXII 16 ist von Garin *(Studi ital. di fil. class. 15, 1907, S. 312)* näher dahin bestimmt worden, daß VIII—XVIII und Mosch. III aus dem Laurentianus abgeschrieben seien. Es dürfte richtiger sein, die Grenze hinter VIII zu ziehen und den Coislinianus als eine vulgäre Moschopulos-Hs aufzufassen, zu deren Ergänzung über VIII hinaus der Laurentianus herangezogen worden ist. Untersucht.

Y Gail Ahrens, 7 d'Orville.

Coislin. 351, i. J. 1516 von Hector Pyrgoteles geschrieben. Fol. 1r—113v: Prol. Aab, IXC Ahr., Gab, H, Ba, Cb, darauf I—XVIII, Mosch. III, Mosch. II, Mosch. I, XIX, Bion. I, XX, XXI, Mosch. IV, XXII, XXIII, Syrinx als Flöte mit Tonlöchern, *Εἰς νεκρὸν Ἄδωνιν.* Zu I—V sind einige alte

Sch. beigeschrieben. Ahrens (S. 593. 601. 604) hat erkannt, daß der Text eine Abschrift der 2. Aldine darstellt; die Prol. stimmen zu denen der 1. Aldine. Angesehen.

Z Gail Ahrens, **11** Gaisford (St. Amand).

Suppl. gr. 322, XVI. Jh. Fol. 71r—74r: Die Prol. Aa, Ba, Cca, Bb, Gab, D, Cb, Icd, Fa, Ib, Ea—d, Ie. Diese Stücke sind z. T. frei umgestaltet, dem Epigr. Gb ist die Geschichte des Chiers Theokrit aus Plutarch (De liberis educandis p. 11bc) angeschlossen. Untersucht.

Suppl. gr. 384 s. Heidelberg, Palat. gr. 23.

Suppl. gr. 467, XVI. Jh. Fol. 295r—298v: I mit trivialen Anmerkungen. Angesehen.

Suppl. gr. 756, XIX. Jh., aus Mynas' Sammlung. Fol. 191v: Ei des Simias.

Suppl. gr. 1024 (Coislin. 354), XV. Jh. Fol. 2r—52v: Prol. Aa, Gb, Eabc, Fdb, IXD Ahr., woran eine Aufzählung der 27 *πάθη τῶν λέξεων* anschließt. Darauf a) I—VIII mit spärlichen Gl., die großenteils aus Moschopulos bekannt sind; nach einem Schlußzeichen und fast 3 leeren Seiten b) IX—XI (Omont gibt versehentlich nur IX an) mit Gl., die sich häufig an Vetera anlehnen. Nur X hat eine Hyp. Untersucht.

T[A] und **T**[B] Ahrens, *A* Gail.

Suppl. gr. 1229, XV. Jh., von Minoïdes Mynas im Orient erworben. Fol. 217v—234r: Gb, I—III, V, VI, IV, VII 1—57, mitten auf der Seite abbrechend. II—VII haben Hyp., I—VII Moschopulos-Sch. Untersucht.

Perugia. Biblioteca Comunale.

249 (D 67), XV. Jh. Fol. 260r—297r: Prol., darauf nach einer halben leeren Seite I—III, VIII—XIII, IV—VII, XIV, XVII, XXIX, Epigr. 1—22, *Πτέρυγες* (unter Theokrits Namen). II—XIV, XVII und XXIX haben Hyp.

Φ Ahrens.

Petersburg. Kaiserliche Öffentliche Bibliothek.

Cod. graec. 490, XVI.—XVII. Jh., zur Sammlung des Bischofs Porfirij Uspenskij gehörig, aus dem Ibererkloster auf dem Athos stammend. Diese im *Otčet Imp. Publ. Biblioteki za 1883 godě S. 161* als Neuerwerbung angeführte, 5 Bl. umfassende Hs hat Uspenskij vollständig abgedruckt in *Pervoe putešestvie v Af'onskie monastyri i skity v 1845 godu (Erste Reise nach den Klöstern und Einsiedeleien des Athos i. J. 1845), I 2, 1877, S. 219—247.* Sie enthält die Syrinx, das Beil, die Flügel, den dorischen Altar,

das Ei, Holobolos über die Metren der Syrinx, Pediasimos zur Syrinx, alte Sch. zum Beil, Holobolos zum Beil, das Beil selbst zum 2. Male, alte Sch. zu den Flügeln, H, Holobolos zum dorischen Altar ohne Prooemium, Gl. daraus, Holobolos mit Prooemium. Der gelehrte Schreiber scheint außer einer Holobolos-Hs die Ausgaben des Kallierges (1516) und Farreus (1543) benutzt zu haben; vgl. Wendel *Byz. Zeitschr. 19, 1910, S. 334 f.* Die Hs wurde bisher für verloren gehalten.

Piacenza. Biblioteca Comunale.

Cod. 6, XV. Jh., von Johannes Rhosos geschrieben. I—XVIII.

Pistoia. Biblioteca Forteguerri.

1 (A 24), von Sozomenos im XV. Jh. geschrieben, Pergam. Fol. 25r—47r: I—VIII.

Π Ahrens.

Prag. Universitätsbibliothek.

VIII H 36, in diesem Teile XVI.—XVII. Jh. Fol. 73r—74v: Aa, Ba, Ca, Bb, Gab, Ea, Cb, D, Eb, I b—d, Fab, Cc, Ecd, Ie, Ab, Ia. Es sind die Prol. der vatikanischen Rezension.

Ravenna. Biblioteca Classense.

183, XIV. Jh. Fol. 1r—41v: I—VIII mit Moschopulos-Sch.

Rom. Biblioteca Apostolica Vaticana.

Vat. gr. 16, XV.—XVI. Jh. Fol. 348r—361v: I—V 76. Die wenigen Sch. am Anfang von I geben eine Mischung von Moschopulos und Planudes. Probe. Vgl. S. 24.

Vat. gr. 38, XIV. Jh., Pergam. a) Fol. 147r—187v, zu dem i. J. 1323 geschriebenen Hauptteil der Hs gehörig: Prol., I, V, VI, IV, VII, III, VIII—XIII mit Hyp. und alten Sch. Vgl. *Praefatio S. X. XV.* b) Fol. 188v—191r von derselben Hand: Syrinx mit Gl., Dorischer Altar mit Gl., Komm. des Pediasimos zur Syrinx. c) Fol. 286r—291v von anderer Hand: II, XIV, XVI mit Hyp. Teil a verglichen.

T Wilamowitz Wendel, 3 St. Amand Ahrens, **c** d'Orville.

Vat. gr. 39, XV. Jh. Fol. 25r—44r: I 116—VIII mit Moschopulos-Sch., von II an auch mit Hyp. Probe.

7 St. Amand Ahrens, **g** d'Orville.

Vat. gr. 40, um 1300. Fol. 1r—9r: V 26—VIII mit dem Komm. des Moschopulos, ohne Hyp. Der Inhalt verbietet die übliche Datierung der Hs auf das XII. (Ziegler und Wilamowitz) oder gar auf das XI. Jh. (d'Orville). Auch die Schrift

scheint mir mit der Zeit des Moschopulos wohl vereinbar, Detlefsen und Kießling weisen die anschließenden Olympien Pindars dem XIV. Jh. zu *(Pindari Carmina rec. Tycho Mommsen 1864, S. XXXI)*. Da die Hand des Moschopulos nicht bekannt ist, kann die Frage nicht entschieden werden, ob hier sein Autographon vorliegt. Vgl. S. 19. Proben.

O Wilamowitz, 8 St. Amand Ahrens, **b** d'Orville.

Vat. gr. 42, XIV. Jh. Fol. 1r—50r (nach Umstellung von 34 hinter 9): Prol., I—XVIII mit Hyp., alten Sch. und Gl., Syrinx mit alten Sch. Die ersten drei Bl. der Hs, welche die Prolegomena und I 1—8 enthalten, sind erst im XVI. Jh. geschrieben, haben aber wahrscheinlich die jetzt verlorenen Anfangsblätter der alten Hs zur Vorlage gehabt[1]). Ein Hauptvertreter der vatikanischen Sch.-Rezension, vgl. *Praefatio S. IXf. XIII.* Verglichen.

E Wilamowitz Wendel, 5 St. Amand Ahrens, **e** d'Orville.

Vat. gr. 43, XV.—XVI. Jh. Fol. 5r—40v: Aa, Ba (stark gekürzt), VII C Ahr., IX D Ahr. (gekürzt), I—VIII. Hyp. zu II—VIII, Moschopulos-Sch. zum Anfang von I. Probe.

Vat. gr. 44, XIV. Jh. Fol. 145r—200v: Aa, Ba, Ca, Bb, I—XVIII 43 mit Gl., Hyp. zu II—VIII, XI—XVI, XVIII. Probe.

12 St. Amand Ahrens, **k** d'Orville.

Vat. gr. 50, XV. Jh. Fol. 80r—90v (davon 80r und 84ff. von 2. Hand): I und II 49—VI mit Moschopulos-Sch. und -Gl.; voran gehen Ba, Ca, Bb, Cbc, Ecd, Fa, D, Eb, Fd, Gb, das Planudes-Sch. 31, 3—7 Ahr., IX D Ahr., Aba, Ib, Ea, Icd, Fa. Probe.

1 St. Amand Ahrens, **a** d'Orville.

Vat. gr. 53, XV. Jh. Fol. 117v—136v: I—VIII.

17 Ahrens, **l** d'Orville.

Vat. gr. 62, XVI. Jh. Fol. 72r—93r: I—VIII mit byzantinischen Gl., die großenteils aus der Triklinios-Hs Paris. 2832 bekannt sind. Probe.

Vat. gr. 434, XIV. Jh. Fol. 3r—4v: Beil des Simias, Altar des Dosiades und Altar des Besantinos, alle drei mit Holobolos-Komm. Verglichen. Vgl. Wendel *Byz. Zeitschr. 16, 1907, S. 463; 19, 1910, S. 335—37.*

Y Wilamowitz Wendel.

---

1) Die von mir in der Ausgabe mit E^b bezeichneten Ersatzblätter geben von I 1—8 nur den Text, während die Scholien zu I auf Fol. 4r mit den Worten ὡς Ἀριστοφάνης des sch. 1d beginnen. Dadurch erledigt sich die Bemerkung Rannows *(Berl. philol. Wochenschr. 36, 1916, Sp. 1090)*.

Vat. gr. 913, XIII.—XIV. Jh. a) Fol. 1r—52v: Prol., I—XV, XVIII, Mosch. III, XXVIII, XXIX 1—8, alle außer Mosch. III mit Hyp., I—XV und XVIII mit Gl., I—X mit Randsch. Die Prol. stehen auf 2 stark lädierten und verblichenen Bl., die zusammen als Fol. 1 gezählt sind. Sie umfassen D (— χαρακτηρίζουσα), Ab a, unleserliche sprachliche Bemerkungen, Ib, Ea, Icd, Fc, Aa noch einmal (nachträglich getilgt), Gb, IX D Ahr. (— φυλάσσοντες), Unleserliches. Die Gl. und Randsch., die ich für I und II genau verglichen habe, enthalten einige Sätze, die aus Moschopulos-Hss bekannt sind, in der Hauptsache jedoch originale Bemerkungen unter gelegentlicher Benutzung der Vetera. Obgleich diese Bemerkungen nirgends ein Autor-Zeichen tragen, sind sie doch durch ihr Zusammentreffen mit denen des Neap. 165 und des Vat. Reg. 92 als Eigentum des Planudes gesichert. Vgl. S. 23. b) Fol. 53v—60v: Moschopulos-Sch. zu I—VI, und zwar ausführlich zu I und II, in knapper Auswahl zu III, V, VI, während die Sch. zu IV überhaupt nur durch den Satz 163, 9—10 Ahr. vertreten sind, der den Sch. zu III anhängt. Die Vorlage dieser Sch. hat also I—VIII in der gewöhnlichen Reihenfolge gehabt. Sch. b ganz, Sch. a zu I und II, Hyp. zu XVIII, XXVIII, XXIX verglichen. Vgl. *Praefatio S. XX.*

H Wilamowitz Wendel, **6** St. Amand Ahrens, **h** d'Orville.

Vat. gr. 915, Anf. d. XIV. Jh. Die Hs ist stark verbunden und hat erhebliche Verluste erlitten. An Bukolischem enthält sie gegenwärtig: a) Fol. 240, 241, 243—45, 230, 229, 247—48, 246, 242, 217r: II 5—III 6, V 59—XIII 68, XV 71—XVII, XXII, XXV. Hyp. sind zu III, VI—XIII und XVI erhalten, Sch. zu II, III, V—XII und XV. Der Text ist in 2 Kol. und ohne größere Zwischenräume geschrieben, d. i. ohne jede Rücksicht auf beizufügende Hyp. und Sch. Daher kommt es, daß die Sch. auf den schmalen Außenrand angewiesen sind, dessen weitgehende Zerfaserung eine zusammenhängende Kollation unmöglich macht. Proben, besonders aus VIII—X, ergaben mit Sicherheit, daß es sich um eine Auswahl aus den vatikanischen Vetera handelt. Daß diese Sch. nachträglich hinzugefügt sind, erkennt man auch daran, daß die zu ihnen gehörenden Schlußverse *Σιμιχίδα Θεόκριτε κτλ.* am Ende von Fol. 242v stehen, während das letzte Gedicht erst auf der nächsten Seite, jetzt Fol. 217r, schließt. Da die Sch. somit nicht aus derselben Vorlage wie der Text stammen, brauchen sie auch an dessen Güte keinen Teil zu haben. b) Fol. 22v

die Syrinx mit Holobolos-Überschrift und Fol. 39r alte Sch. zur Syrinx. c) Fol. 36r—37v: Mosch. II. St. Amand hat in der Hs außer diesen Stücken noch den ionischen Altar und das Beil, beide mit Sch. und Gl., gesehen, doch von diesen Gedichten findet sich heute keine Spur mehr. Durchgesehen und stellenweise verglichen, insbesondere die Sch. zur Syrinx. Vgl. *Praefatio S. XXI.*

M Wilamowitz Wendel, **9** St. Amand Ahrens, **m** d'Orville.

Vat. gr. 1311, XV. Jh., gehörte Fulvio Orsini. 3 zusammengebundene Hss; die 3., Fol. 144—237 des Sammelbandes, enthält: a) I—XV, XVIII, Mosch. III, XXVIII, XXIX 1—8. b) XVI, XXV, Mosch. IV 1—13, Mosch. III 35—Ende, XXII 1—44. 92—185, XVIII 52—59, XX, XXI, Mosch. I, XIX, Bion. I, *Εἰς νεκρὸν Ἄδωνιν*, XXIII, Bion. II. c) XXIV 1—87, Syrinx.

X Wilamowitz, **11** St. Amand Ahrens Hiller.

Vat. gr. 1363, P. II, XIV. Jh., aus Fulvio Orsinis Besitz. Fol. 272v—311r (davon 307, enthaltend den Anfang von XIV, jüngere Ergänzung): Prol. Aa, Ba, Ca, Bb, Ga, Ea, Cb, Ib—d, Fa, D, Eb, Fd, Gb, in roter Tinte zugefügt VII C Ahr. und IX D Ahr., mitten in letzterem das Planudes-Sch. 31, 3—7 Ahr. in schwarzer Tinte. An die Prol. schließen an: I—III, V, IV, VI—XIII mit Hyp. und Sch., Syrinx mit Holobolos-Gl., XIV ohne Erklärung, Mosch. III (als theokr.). Die Sch. geben in I—VIII, hinter dem eine Schlußleiste einen starken Einschnitt markiert, den unverfälschten Moschopulos, in IX—XIII dieselben anonymen Recentiora, die Kallierges aufgenommen hat. Vgl. S. 28f. Verglichen.

10 St. Amand Ahrens, **f** d'Orville.

Vat. gr. 1371, XV. Jh., gehörte Fulvio Orsini. Der Kodex besteht aus 5 Hss. Die 3., Fol. 40r—79v der jetzigen Sammlung, enthält in ihrem 1. Teil: Aa, IX D Ahr., I—VIII mit Moschopulos-Sch. Probe.

15 Ahrens, **d** d'Orville.

Vat. gr. 1379, XV. Jh., gehörte Fulvio Orsini. Von 5 zusammengebundenen Hss enthält die 1., Fol. 1r—24v: XXV, Mosch. IV (als theokr.), XXII, XX, XXI, Bion. I (als theokr.), XXIII, Bion. II (als theokr.), Syrinx, Dosiades' Altar, Mosch. III (als theokr.). Nach Hiller (S. 12—39) aus dem Par. 2832 abgeschrieben.

18 Ahrens Hiller.

Vat. gr. 1380, XV. Jh. Fol. 1r—59v: I—XVIII.
19 Ahrens.

Vat. gr. 1824, XIV. Jh. Der Anfang dieser Hs (Fol. 1—28) bildete ursprünglich eine Einheit mit dem Schluß des Vat. gr. 1825 (von Fol. 218 an). Die vereinigte Hs enthält gegenwärtig, wenn man einige verbundene Bl. des 2. Teiles an ihren durch die Signatur bestimmten Ort zurückversetzt: Prol. Aa, D, Ba, Ca, Bb, Ab, IX C Ahr., Cc, Eda (leicht verändert), Icdb, Cb, Gab, H, Ia, Ea, Fd, darauf I, V, VI, IV, VII, III, VIII—XIII, II 1—4. 50—Ende, XIV, XV 1—34. 80—126, XVI 23—Ende, XXV 1—6. 105—200. 247—Ende, Mosch. IV 1—13, Mosch. III 35—Ende, XXII 92—185, Mosch. I 18—Ende, XIX, Bion. I, *Εἰς νεκρὸν Ἄδωνιν*, XXIII 1—55. Die Sammlung steht bis III 51 im jetzigen Vat. 1825, von III 52 an in 1824; die Blattversetzungen findet man in Zieglers Beschreibung (*Jahrb. f. class. Phil. 125, 1882, S. 826)* berücksichtigt. I—X und XII—XV haben Hyp., I und V zahlreiche Sch. und Gl. Vgl. darüber S. 17f. 32. Prol. und Sch. verglichen.
V Wilamowitz, **23** Ahrens Hiller, **4** (soweit in 1825 enthalten) St. Amand.

Vat. gr. 1825, XIV. Jh. Die stark verbundene und von Verlusten betroffene Hs enthält Fol. 118—125, 114—117, 113, 126—160: II 13—41. 74—Ende, III, IV, V 1—14. 80—105. 136—Ende, VI 1—38, VII 16—Ende, VIII—XVIII, Syrinx. Hyp. sind zu III—VI und VIII—XVIII erhalten, alte Gl. und Sch., in denen die Hs einen Hauptvertreter der vatikanischen Rezension darstellt, zu allen vorhandenen Stücken, die zur Syrinx brechen mit Fol. 160 unvollendet ab. Eine jüngere Hand (XV.—XVI. Jh.) hat zu III, IV, VIII—X wenige, zu XI—XIII zahlreiche Sch. und Gl. nachgetragen, die bis VIII einschl. dem Moschopulos-Komm., in IX—XIII seiner anonymen, aus Kallierges bekannten Fortsetzung entnommen sind. Vgl. *Praefatio S. IX. XIII* und oben S. 28. Verglichen. Über den 2. Theokrit am Ende der Hs s. 1824.
U Wilamowitz Wendel, **4** St. Amand (vgl. die Bem. unter 1824) Ahrens.

Vat. gr. 1948. a) Fol. 1ff. Die Editio Mediolanensis mit hs Randnotizen von Scipio Carteromachos, aus dessen Besitz sie über Niccolò Maggiorani an Orsini kam. Die Notizen entstammen den vatikanischen Vetera. Probe. b) Fol. 229rv: Syrinx mit der *σύνοψις τῶν μέτρων* des Holobolos und den alten Sch. (also aus 2 Quellen).

Barb. gr. 69 (I 69). Eine bunte Sammlung humanistischer Zeit, die mit VI, VII und *Εἰς νεκρὸν Ἄδωνιν* schließt.

Barb. gr. 98 (I 98), XV. Jh. Am Ende: Komm. des Pediasimos zur Syrinx.

Barb. gr. 214 (II 35), XV. Jh. Kam erst 1829 in die Bibliothek Barberini. Prol., Sch. und Hyp. zu I, VII, III—VI, VIII—XIII, II, XIV, XV, XVII, XVI, XXIX; Beil und Flügel mit Sch. Die Hand des Korrektors, die vorher des öfteren Fehler verbessert und ausgelassene Stellen nachgetragen hat, fügt am Ende den Text der Flügel und des Beiles zum 2. Male an. Abschrift aus Ambr. K, vgl. *Praefatio S. VIIf. XXIV.* Verglichen.

Apogr. Barb. Wendel.

Ottob. 280, XVII. Jh. a) Fol. 1—73: I—XVIII. b) Fol. 109—Ende: *Θεοκρίτου Βωμός*, d. i. der dorische Altar, mit Komm.

14 Ahrens, **Ott.** St. Amand.

Palat. gr. 131, XIV. Jh. Fol. 96r ff.: I, II, III, V. Hyp. zu II, III, V, Moschopulos-Sch. zum Anfang von I. Probe.

Palat. gr. 142, XV.—XVI. Jh. Fol. 135r—175v: Sch. zu I—VIII. Den Grundstock bilden Vetera der vatikanischen Fassung, denen Moschopulos-Sch. und Vetera ambrosianischer Herkunft (vielleicht auf dem Umweg über ein Apographon) beigemischt sind. Überleitungen und Ergänzungen hat der Kompilator frei gestaltet. Probe.

Palat. gr. 156, XV. Jh. Fol. 187—197: I—IV mit lat. Gl. im Anfang.

Palat. gr. 158, XV.—XVI. Jh. Fol. 172—174: Komm. des Holobolos zur Syrinx.

Palat. gr. 190, XV. Jh., Pergam. Von Johannes Skutariotes geschrieben, gehörte Jannotti Manneti. Fol. 17—34: I—IX, davon II 52—Ende an seiner Stelle ausgelassen und Fol. 30, Zeile 12 ff. hinter VII 52 nachgeholt. Da dieselbe Verwirrung im Regin. 92 vorliegt, wo sie durch Versetzung zweier Blätter ihre einfache Erklärung findet, so ist es offenbar, daß der Palatinus aus jenem abgeschrieben ist.

21 Ahrens.

Palat. gr. 319, in diesem Teile 1489 von Georgios Gregoropulu geschrieben. Fol. 115r—117r: Syrinx mit dem alten Komm.

Palat. gr. 330, XV. Jh. I—III, V, VI, IV, VII—XIII mit Hyp. zu allen Gedichten, Sch. zu I—VII, Gl. zu I—X. Voran gehen IX D Ahr., D (— *χαρακτηρίζουσα*), Aba, Ibd, Fa, Ea,

VII J Ahr., Ebc, Ba, Ca, Bb, Ga, Cb, D Schluß (αὕτη ἡ ποίησις κτλ.), Fdb, Cc, Ed, Ie, Gb, Ia. Die Sch. und Gl. geben in den Proben aus I, die ich untersucht habe, den reinen Moschopulos.

20 Ahrens.

Regin. gr. 92, XIV.—XV. Jh. In der Unterschrift auf Fol. 172v wird Ἀντώνιος ὁ ν. Ταμουντανέργα genannt, und zwar, wie es scheint, als Schreiber. Fol. 154—160, 167, 168, 161—166, 169—172: Prol. Aa, Ba, Ca, Bb, Gab, D, das Planudes-Sch. 31, 3—7 Ahr., IX D Ahr., darauf I—IX mit Hyp. zu II—IX und Sch. und Gl. zu allen Gedichten. Die Sch. und Gl. geben in I—VIII Moschopulos, aber in I—V vermehrt um andere byzantinische Sch. sowie um einige vatikanische Vetera. Bis zum Anfang von II stehen die nicht-moschopuleischen Byzantina außerhalb des Scholiencorpus und tragen das Zeichen des Maximos Planudes, von da an erscheinen sie ebenso wie die nun erst beginnenden Vetera ohne Vorzeichen in den Moschopulos-Komm. eingeschoben; zu II und III ist je ein Vetus am Rande nachgetragen. Die aus Altem und Byzantinischem gemischten Erklärungen von IX stimmen in ihrem Charakter gut zu den Planudes-Zusätzen in I—V und kehren wörtlich genau im Neap. 165 wieder. Vgl. oben S. 23. Verglichen.

24 Ahrens (Text), 2 St. Amand Ahrens (Scholien).

Regin. gr. 151, XV. Jh., ehemals Jean Bourdelot gehörig. Fol. 1r—42v: Aa, I—VIII mit Hyp., von denen die zu I (Ib) im XVI. Jh. nachgetragen ist. Probe.

22 Ahrens.

Regin. gr. 152, XVI. Jh. (XV. Jh. nach Ziegler), Pergam., gehörte Isaac Voß. Fol. 31—53: Βίος, I—III, V, IV, VI—VIII.

25 Ahrens.

Urbin. gr. 95, von verschiedenen Händen des XIII.—XV. Jh. geschrieben. Fol. 320r—323v: Syrinx mit Holobolos-Zutaten und dem Komm. des Pediasimos.

Urbin. gr. 140, XIII.—XIV. Jh. Fol. 188v—225r: I—XIV, Mosch. III (als theokr.), XV—XVIII. Hyp. zu I—XVI, Moschopulos-Sch. und -Gl. zu I—VIII.

16 Ahrens, 1 d'Orville.

Rom. Biblioteca Casanatense.

306 (früher G IV 16), i. J. 1413 geschrieben. Fol. 185r—226v: I—VIII mit Moschopulos-Sch., Hyp. und Gl. Voran gehen:

Aa, Ba, Cca, Bb, Gab, D, Cb, Fa, VIIJ Ahr., Ecbd, IXD Ahr., Fd. Probe.

26 Ahrens.

Rom. Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emmanuele.

Cod. gr. 4, zu Anf. d. XVI. Jh. von *Σεβαστιανὸς ὁ Δούκιος* geschrieben (im Vogel-Gardthausenschen Verzeichnis S. 397 nachzutragen). Die Hs stammt aus der Bibliothek von S. Pantaleo. Fol. 2r—33v: Sch. (ohne Prol. oder Hyp.) zu I—XVIII. Die vatikanische Rezension der alten Sch. ist gekürzt und an schwierigen Stellen frei verändert. In den von mir verglichenen Sch. zu I—IV kommt auch ein Moschopulos-Stück vor.

Salamanca. Biblioteca Universitaria.

253 (1—2—9), XV. Jh., geschrieben von *Ματθαῖος τοὔνομα Σεβαστὸς Λαμπούδης ὁ Πελοποννήσιος* (vgl. Par. 2835, b). I—XVIII.

676 (1—2—21), XVII. Jh. Ohne Blattzählung: 1) Die vatikanischen Sch. zu I—XVIII. 2) Eine Varianten-Sammlung mit der Überschrift *Emendationes in nonnulla loca Theocriti depravata, ex codice antiquissimo.* 3) Aa, Gab, H. 4) Moschopulos-Sch. zu I—VIII. Es handelt sich offenbar um eine Abschrift der Sch.- und Varianten-Sammlung, die Andreas Schott in Toledo für seinen eigenen Gebrauch anfertigte und deren Rest die Brüsseler Bibliothek aufbewahrt; vgl. Brüssel 82. Proben.

Siena. Biblioteca Comunale.

J IX 3, im XV. Jh. von Johannes Skutariotes geschrieben, Pergam. I—III, V, IV, VI—VIII.

Σ Ahrens.

Turin. Biblioteca Nazionale.

B III 11, Ende d. XV. Jh. I—III, VIII—XIII, IV—VII, XIV, XVI, XXIX, Epigr. Mit Prol. und Hyp.

Δ Ahrens, 8 d'Orville.

Upsala. Universitets-Bibliotek.

21, XV.—XVI. Jh., Pergam. Fol. 26v—28v: Pediasimos' Komm. zur Syrinx, die *ἐξήγησις συνοπτική* des Holobolos zum Beil, die Syrinx selbst in Flötengestalt, der dorische Altar mit Holobolos' Erklärung.

Venedig. Biblioteca Nazionale Marciana.

Marc. 466, XIV. Jh., aus Bessarions Besitz. Fol. 95r—126v: I—IX mit Prol. und Moschopulos-Sch.

m Ahrens.

Marc. 480, im XV. Jh. von Johannes Rhosos für Bessarion geschrieben, Pergam. Fol. 105v—128r: I—XVIII mit Hyp. und Moschopulos-Sch. zu I—VIII.

l Ahrens. Vgl. S. 174 Anm.

Marc. 510, XV. Jh. Fol. 117r—124v: I mit Moschopulos-Sch.

Marc. 522, XV. Jh., Pergam., aus der Bibliothek Bessarions. a) Fol. 203r—205v: Mosch. II. b) Fol. 210v: Syrinx mit Sch.

n Ahrens, **N** d'Orville.

Marc. 525, XV. Jh. Fol. 70r: Syrinx mit dem Komm. des Pediasimos.

Marc. 619, XVI. Jh. Von *Ἀσκάνιος Δουράντιος* geschrieben (im Vogel-Gardthausenschen Verzeichnis nachzutragen). Fol. 3r—38v: *Εἰς νεκρὸν Ἄδωνιν*, I—XVIII und hinter der Subscriptio XIX.

App. class. XI 7, XV. Jh. Fol. 262v—282r: I—VIII mit einigen Moschopulos-Gl. zu I 45—85.

o Ahrens.

Wien. Hofbibliothek.

Phil. gr. 127, Ende d. XV. Jh., Pergam., ehemals Johannes Sambucus gehörig. Auf 10 leere Bl. folgen Fol. 81r—101v: VI—XIV, XVI—XVIII, XV.

Vind. ε Ahrens.

Phil. gr. 200 (216), XIV. Jh. Fol. 37r—70v: Aa, I—III, V, IV, VI—VIII, VIII zum 2. Male, IX—XIII. Hyp. zu allen Gedichten außer I, Sch. und Gl. zu I—VIII sowie zum Anfang der Wiederholung von VIII. Die Sch. geben den Moschopulos-Komm., in V hat eine jüngere Hand 2 Vetera beigeschrieben. Untersucht.

Vind. β Ahrens.

Phil. gr. 221, von Sebastianus Ericius im XVI. Jh. geschrieben, Fol. 173r—176v: Pediasimos' Komm. zur Syrinx.

Phil. gr. 256 (227), XV. Jh., aus dem Besitz des Johannes Sambucus. Fol. 35r—54v (39 mit 34 hinter 40 verbunden): I—V mit Sch. und Gl., Hyp. zu II—V. Ein Schlußzeichen hinter V beweist, daß die Hs niemals mehr als diese Idyllen umfaßt hat. Die Sch. stellen einen Auszug aus Moschopulos dar, dem einige Vetera und grammatische Notizen byzantinischer Herkunft beigemischt sind. Die byzantinischen Zusätze sind sämtlich aus den Haupt-Hss der Planudes-Ausgabe bekannt, 6 von ihnen tragen auch hier das Vorzeichen μ̄ξ. Vgl. S. 24. Untersucht.

Vind. γ Ahrens.

Phil. gr. 258 (213), XV. Jh. Fol. 1r—26v, ursprünglich eine Hs für sich und mit den nachfolgenden Homilieen Ephraems nur äußerlich verbunden: Prol. Aa, Ba, Ca, Bb, IXD Ahr., darauf I—III, V—VIII, IV. Die Notiz 1. Hand am Ende des V. Idylls *ζήτει εἰς τὸ τέλος*, zusammengehalten mit dem *τέλος* hinter VIII, beweist, daß IV in der Vorlage seinen Platz hinter V hatte. II, III, V—VIII haben Hyp., von denen die zu VI—VIII von 1. Hand nachgetragen sind; sämtlichen Idyllen sind Sch. und Gl. beigeschrieben. Die Hs gibt den reinen Moschopulos-Komm. bis auf Id. VII, wo eine Reihe von Zusätzen erscheint, die teils an Vetera anknüpfen, teils ihre byzantinische Herkunft an der Stirn tragen; eine Beziehung zu Planudes läßt sich für diese Zusätze nicht erweisen. Untersucht.

Vind.$^{\delta}$ Ahrens.

Phil. gr. 289 (69), XV.—XVI. Jh., von Augerius von Busbeck in Konstantinopel erworben. Die Hs ist ausführlich beschrieben von Karl von Holzinger *Die Aristophanes-Hss der Wiener Hofbibliothek, T. 1, 1911 (Sitz.-Ber. d. Akad. d. Wiss. in Wien, Phil.-hist. Kl., Bd. 167, Abh. 4), S. 71—81.* Fol. 117v—142r: Aa, I—XI.

Vind.$^{\alpha}$ Ahrens.

Phil. gr. 311, Ende d. XV. Jh., Pergam., ehemals Johannes Sambucus gehörig. Fol. 63r—72v: Mosch. III, Mosch. II, Mosch. I, Mosch. IV 1—31, mitten auf der Seite abbrechend. III und II tragen den Namen des Moschos, I und IV sind anonym.

Vd Ahrens.

Suppl. gr. 18, XV. Jh., Pergam., nach einander im Besitz von Johann Alexander Brassicanus und Joachim L. Baron von Windhaag. Fol. 38r—93r: Prol. Aba, Ibc, Fa, Ea, VIIJ Ahr., Ebc, D, Ca, Bb, I—XIII. Sämtliche Idyllen haben Hyp., I—IX Sch., I—XI Gl. Bis zu VIII, hinter dem drei Kreuze einen stärkeren Einschnitt markieren, sind die Sch. moschopuleisch, in IX aus Bemerkungen des Triklinios und solchen Vetera gemischt, die Triklinios in seinen Komm. aufgenommen hatte; vgl. S. 33. Untersucht.

Stellenregister.

Gebesserte Stellen sind durch ein * ausgezeichnet.

Theokrit-Scholien.

Sonstiges.

Sachregister[1]).

1) Für Hss bildet der Anhang zugleich das Register zur Abhandlung

Inhalts-Verzeichnis.

ABHANDLUNGEN
DER KÖNIGLICHEN GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN ZU GÖTTINGEN
PHILOLOGISCH-HISTORISCHE KLASSE NEUE FOLGE BD. XVII, 3

DIE DEMUTSFORMEL MITTELHOCHDEUTSCHER DICHTER

VON

JULIUS SCHWIETERING



BERLIN
WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG
1921

Vorgelegt von E. Schröder in der Sitzung vom 11. März 1921.

Der Druck dieses Heftes ist durch die Unterstützung hochherziger Gönner ermöglicht worden.

Druck der Dieterichschen Universitäts-Buchdruckerei (W. Fr. Kaestner).

Inhaltsverzeichnis

I. Die verhüllende Einkleidung des Autornamens

Als der Apostel Paulus im Eingangsgruß seiner Briefe die im Orient erwachsene Devotionsformel als *servus Jesu Christi* (Rom. 1,1; Phil. 1,1), *servus Dei* (Tit. 1,1) seinem Namen zufügte, als er, der geringste der Apostel (*minimus apostolorum* 1. Cor. 15,9), sich in christlicher Demut seiner Schwachheit (*infirmitas* 2. Cor. 11,30; 12, 5. 10) rühmte und sein Geständnis rednerischer Unfähigkeit (*imperitus sermone* 2. Cor. 11, 6) bis zu dem Bekenntnis *non ego autem, sed gratia Dei mecum* (1. Cor. 15, 10) steigerte, gab er aller schriftstellerischen und dichterischen Tätigkeit des christlichen Morgen- und Abendlandes das immer lebendige, wenn auch nicht immer gleich wirksame Vorbild christlicher humilitas (s. K. Schmitz, Ursprung und Geschichte der Devotionsformeln bis zu ihrer Aufnahme in die fränkische Königsurkunde S. 16 ff.). Die christliche Devotionsformel blüht in Zeiten gesteigerter Askese und mönchischer Selbsterniedrigung (Schmitz S. 33): zum paulinischen *gratia Dei* und dem gregorianischen *servus servorum Dei* gesellt sich das erniedrigende Namensattribut *peccator*. Der Formel geistlicher Unwürdigkeit bediente sich auch der Laie, der selbst vor dem päpstlichen *servus servorum Dei* nicht zurückscheut (Schmitz S. 118).

Zu welcher Staffelung sich die Attribute der Demut in Briefen vor allem an Höhergestellte durch den Gegensatz des glorifizierenden Adressatentitels zum unterwürfigen Titel des Absenders häufen, zeigt z. B. die salutatio eines Briefes Columbans an Bonifaz IV. (Schmitz S. 115): ... *humillimus celsissimo, minimus maximo, agrestis urbano, micrologus eloquentissimo, extremus primo, peregrinus indigenae, pauperculus praepotenti — mirum dictu, nova res! — rara avis scribere audet Bonifacio patri Palumbus —*. Ähnliche Saluta-

tionen bieten mal. Formelbücher in reicher Fülle. Merkwürdiger Weise ist der rein stilistische Gesichtspunkt, die Figur der Antithese, auch in den Arbeiten der Bernheimschen Schule — A. Bütow, Die Entwicklung der mal. Briefsteller und P. Krüger, Bedeutung und Entwicklung der salutatio in den mal. Briefstellern — zur Erklärung gesteigerter Glorifizierung einerseits und erhöhter Devotion andrerseits nicht herangezogen.

Der Widmungsbrief an den Gönner in Prolog- oder Epilogform fehlt jedoch der mittelhochdeutschen Literatur des 12. Jahrhunderts, nur der Epilog des Rolandsliedes gedenkt des Auftraggebers in ausführlicher Verherrlichung, aber eingekleidet in die Form des Gebets, und ohne die Huldigung zum Namen des Dichters in irgendwelche Beziehung zu setzen. Die mittelhochdeutsche Literatur dieser Zeit bietet keine Parallelen zu Otfrids Dedikationen an Ludwig, Liutbert und Salomon, eher dagegen zur conclusio voluminis und zur Widmung an Hartmut und Werinbert, indem sich hier die Gebetsbrüderschaft der Mönche von Weißenburg und St. Gallen erweitert zur Gemeinde aller Hörer und Leser, für die der Dichter den fremdsprachlichen Text in die Laiensprache übersetzend bearbeitete (s. Kap. III). Wie der Apostel fühlt sich wiederum der Dichter und Prediger dieser Zeit als Knecht Gottes (s. S. 36), als *bote*[1]) (H. v. Kröllwitz 4557) von Gott gesandt, auch dort wo der irdische Veranlasser nebenbei erwähnt wird. Der Dichter nennt seinen Namen nicht dem Gönner gegenüber, sondern der großen Gemeinde seiner Hörer und Leser, und er beugt sich in Demut vor Gott allein, ohne Ehrfurchtsbezeugung vor einem irdischen Herrn.

Ein Vergleich des Vor- und Nachworts von Albers Tnugdalus mit der in lateinischer Tradition wurzelnden dedicatio der etwa 30 Jahre älteren Visio des Marcus beleuchtet diesen Unterschied. Das Widmungsschreiben des irischen Mönches wendet sich an die St. Pauler Äbtissin Gisela: der *venerabili ac deo devote domne G., dei dono abbatisse* entbietet der Autor seinen Dienst, demütig seinen Namen nennend: *frater Marcus sibi devotus famulus utinam tam validum quam paratum servitium* —. Durch die ganze weitere Widmung zieht sich die nämliche Gegensätzlichkeit von Adressat und Schreiber in dem durch die Karolingerzeit überreich gewordenen Formelapparat höfischer Servilität: *indignus*, *insipientia, imperitia, parvitas ingenioli, inops et pene latine eloquentie ignarus,*

1) Auch Walthers *frônebote* (12, 6) erhält von hier aus erhöhte ethische Bedeutung.

stilus ineruditus, breve munusculum simplicis stili et indocte lingue auf der einen Seite, auf der andern *sacra virgo et domna, sapiens et felix domina, prudentia, diligentia erudita sollertia.* Er bittet die überlegene Gönnerin, das Werk nicht nur nachsichtig aufzunehmen, sondern auch den Stil seiner rohen Arbeit zu bessern.

Auch der Windberger Mönch nennt Auftraggeber und Gönner, aber ohne jede Devotion und ohne ihnen irgendwelche Überlegenheit einzuräumen. Die drei Nonnen Otegeb, Heilka und Gisel werden nur deswegen namhaft gemacht, damit man für ihre Sünden bete (67 ff.), und auch der Name Bruder Konrads, der lediglich als trefflicher Mensch und Geistlicher gerühmt wird (2152 ff.), steht mit dem folgenden Gebet für sein Seelenheil in engstem Zusammenhang. Als Veranlasser der Dichtung spielen alle mit einander eine höchst nebensächliche Rolle, die vielleicht einzig darin bestand, den Dichter vor dem Schein der Anmaßung eigener Initiative zu bewahren, und sie stehen als Auftraggeber nicht einmal an erster Stelle: 63 *nû schrîbe wirz ze diute durch die ungelêrten liute, den alten mit den jungen ze einer bezzerunge, und daz des müezen gniezen die ez schrîben hiezen* —. Diesem Laienpublikum gegenüber, dem zuliebe die lateinische Prosa in deutsche Verse gebracht ist, nennt nun der Dichter seinen Namen, um durch die Fürbitte seiner Hörer und Leser Vergebung der Sünden zu erlangen: 2177 *ir solt im wünschen alle daz sîner sünden galle hie alsô zebreste, daz etelîche reste sîn sêle dort gewinne. des bitte ich iuch in der minne, der aller schuldigiste man der briesters namen ie gewan: er ist geheizen Alber.* — Reumütig bekennt er seine Schuld — 2172 *er hât die wîten strâze leider ze lange geberte* — als selbstverständliche Voraussetzung der Bitte um Vergebung. Diese mit der Bitte um Fürbitte verbundene Konfession des Dichters wurzelt nicht im sakramentalen Beichtbekenntnis, sondern in der gegenseitigen Beichte läßlicher Fehler, wie sie in Klöstern üblich, aber auch von Laien gewünscht und in allgemeiner Formulierung durch das 'confiteor' der Meßliturgie fixiert wurde: *confiteor domino et tibi frater, quia peccavi in cogitatione, in locutione et opere, precor orare pro me.* — Die zu Grunde liegende Schriftstelle Jac. 5, 16 — *confitemini ergo alterutrum peccata vestra, et orate pro invicem ut salvemini* — hatte Bekenntnis und Fürbitte aufs engste verknüpft und war so auch von Beda verstanden worden: Migne 93, 39 f. *in hac autem sententia illa debet esse discretio, ut quotidiana leviaque peccata alterutrum coaequalibus confiteamur eorumque quotidiana credamus orationę salvari* — (s. F. Hautkappe, Über die ad. Beichten und ihre Beziehungen zu Cäsarius von Arles S. 116 f.). So ist die Bitte um Sündenvergebung,

durch eigenes Gebet und durch die Fürbitte der Hörer oder Leser, das Hauptmotiv für die Wendungen der Schuld und Demut, mit denen man den eigenen Namen begleitet. Statt leerer Formel höfischer Devotion der tief empfundene Ausdruck des Verhältnisses der schuldbeladenen Seele zu Gott!

Die Bitte um Fürbitte war allerdings nach dem Vorbild des Paulus und anderer Apostel (Rom. 15, 30; 2. Cor. 1, 11; Eph. 6, 18 f.; Col. 4, 3; 1. Thess. 5, 25; 2. Thess. 3, 1; Ebr. 13, 18; s. Ebner, Die klösterlichen Gebetsverbrüderungen bis zum Ausgange des karoling. Zeitalters S. 65) längst zum festen Bestandteil von Briefen und anderen Schriften in Briefform geworden und als stilistische Forderung in die ars dictandi aufgenommen, was durch unzählige Beispiele belegt werden könnte. Trotzdem hat sichs Schönbach (ZfdA. 39, 404 ff.) nicht verdrießen lassen, als er Otfrids Dedikationen in die lateinische Tradition seiner Zeit einreihte, auch hierfür zahlreiche Belege zusammenzustellen. Aber die Bitte für den Schreiber oder Absender zu beten stand hier nicht im Mittelpunkt, um von sich aus formbildend auf die salutatio einzuwirken oder gar ihre Hauptentwicklung zu bestimmem.

In literarischen Briefen und Werken der Literatur dagegen, die über den Kreis von Freunden und Bekannten hinaus wirken sollten, spielt einmal die Namensnennung des Verfassers eine ganz andere Rolle, und gleichzeitig sehen wir mit der Größe der literarischen Aufgabe auch das Gefühl geistiger Unzulänglichkeit und geistlicher Unwürdigkeit wachsen. Hier finden wir seit je eingestreute, von der Beichte beeinflußte Selbstzeugnisse, die nichts mit den Formen des Widmungsbriefes zu tun haben. Die Chronik Thietmars von Merseburg, die wie kaum ein zweites Denkmal seiner Zeit mit Bekenntnissen eigener Sündhaftigkeit und Gebrechlichkeit durchzogen ist, zeigt uns diese Selbstanklagen wiederholt mit der Bitte um Sündenvergebung und Fürbitte verbunden: IX (VIII) 11 . . *Heu mihi indigno sacerdoti, Hos predictos fratres qui in nullo umquam assecutus fui! Bonorum exempla multorum legi ac persepe vidi, Sed menti meae haec non apposui; Temptationibus variis, quibus resistere debui, Voluntarie ac non fortiter reluctando succubui; Quibus prodesse debui, pro dolor! plus nocui Et ut optimi archanum thesauri crimen meum semper celavi.* 12 *Non est opus, lector vel mihi care successor, ut varii favore vulgi de mea proficuitate credas; Sed assiduo oraminis ac elemosinarum medicamine mihi diu fetenti succurrens de faucibus voracis lupi me dilaniatum eripias. Ego conscius mihi multo credibiliora tibi quam alius indico. Sunt namque nonnulli, quos leniter iniuste tractavi; cumque hii pro meritis [a te]*

corripiuntur, quid mirum, si ex mea parte aliquid fraudulenter sonant. Sis inter detractores meos ac laudatores varios medius Et aput Deum suffragator assiduus.. 16.. Ego peccator et fragilitati meae per omnia conscius, quia summis consolationibus non innitor, quid mirum, si ab infimis quacior? Et haec idcirco dixi, ut tu, lector, mortalitate ac innata humanitate mihi consimilis in hoc consensu me graviter peccasse scias et amminiculis indeficientibus succurras. Heu mihi misero, qui in hoc seculo multos spiritualiter adiuvare debui nec hiis prosum nec me tueri possum! — Auf den Kausalzusammenhang zwischen Fürbitte und Sündenbekenntnis macht hier bereits v. Ottenthal (Das Memoirenhafte in Geschichtsquellen, Almanach d. Kais. Akad. d. Wiss., Wien 1905, S. 364 f.) aufmerksam, ohne jedoch der mal. Bewertung des Gebetslohns volles Verständnis entgegenzubringen: 'ein so aufrichtig gemeintes Sündenbekenntnis, nur um das Gebet des Lesers zu erhalten, dürfte denn doch einzig dastehen'. Aber Thietmar steht nicht so isoliert, wie v. Ottenthal annimmt. Reichlich ein Jahrhundert vorher klagte Cynewulf unter Thränen um seine Sünden, seine Leser bittend, 'bei seinem Namen', dessen Runen er in sein Bekenntnis einflocht, seiner mit Gebeten zu gedenken: Juliana 718 *bidde ic monna ʒehwone ʒumena cynnes, þe þis ʒied wræce, þæt he mec neodful bi noman minum ʒemyne modiʒ and meotud bidde, þæt me heofona helm helpe ʒefremme* — Fata apostolorum 88 *Nu ic þonne bidde beorn, se ðe lufiʒe þysses ʒiddes beʒang, þæt he ʒeomrum me þone halʒan heap helpe bidde, friðes and fultomes! hu ic freonda beþearf liðra on lade* —. Immerhin war es eine seltenere Erscheinung, seinen Namen nicht nur wie in Briefen mit demütigem Titel zu versehen, sondern in ein reumütiges Bekenntnis einzukleiden, bis die Zeiten eines vertieften Sündenbewußtseins, die eindringlicher denn je den contemptus mundi predigten und Sündenklagen und Litaneien auch dem Laienmund gerecht machten, in geistlichen Dichtungen Gebet und Namen als selbstverständliche Folge des Sündenbekenntnisses erscheinen ließen, um dadurch die alte Bindung von Name und Fürbitte mit neuem Erlebnisgehalt zu füllen. Hartmann v. Aue, der im Armen Heinrich zum ersten Mal in der mhd. Literatur ausdrücklich auf diesen Zusammenhang hinweist: 18 *dar umbe hât er sich genant, daz er sîner arbeit, die er dar an hât geleit, iht âne lôn belîbe, und swer nâch sînem lîbe sî hœre sagen oder lese, daz er im bittende wese der sêle heiles hin ze gote* —[1]), befolgt diesen Brauch im Epilog des

1) Dafür, daß der Gedanke der folgenden Verse: *man seit, er sî sîn selbes bote unde erlœse sich dâ mite, swer über des andern schulde bite* nicht nur in

Gregorius in engster Verbindung mit der Konfession der Einleitung, um uns so den persönlichsten Kern der Dichtung selbst zu enthüllen. Auch Heinrich v. Kröllwitz (4006 ff.), Hugo v. Langenstein (292, 31 ff.) und Nikolaus v. Jeroschin (Adalbert 166 ff.; Chronik 205 ff.), die wie Hartmann denselben ursächlichen Zusammenhang betonen, haben dem Gefühl ihrer Sündhaftigkeit tief empfundene Worte geliehen.

Wie weit bei dieser Bitte an Hörer und Leser eine freiere Form der an die Namensnennung zur Eintragung in den liber vitae gebundenen Konfraternität vorschwebte, läßt sich nicht in jedem Einzelfall entscheiden. Um wirkliche Gebetsbrüderschaft, an die auch Otfrid appelliert, und zwar als Lohn für seine literarische Leistung, bittet Beda in der an den Bischof und die Mönche von Lindisfarne gerichteten Praefatio seiner Prosa-Vita des heiligen Cuthbert (Migne 94, 734): . . *pro mea quoque parvitate memineritis divinam exorare clementiam . . sed et me defuncto pro redemptione animae meae quasi familiaris et vernaculi vestri orare ct missas facere, et nomen meum inter vestra scribere dignemini* — (s. Ebner aaO. S. 58; Schönbach ZfdA. 39, 405). An ein gegenseitiges Gebetsverhältnis denkt Ebernand: 4482 *daz ir mich armen wellet hân in ûrs gebetes teile. sus komet ir mir ze heile: harte lutzel û daz schadet, mîn gebet ir wider ladet* —, ebenso wie der Tnugdalusdichter, der seiner Bitte um Gebetslohn hinzufügt: 2186 *der in dirre bete gewer, der werde von gote gewert alles des er ze rehte gert* —, s. auch den in der Heidelberger Papierhs. der Goldenen Schmiede Konrad unterlegten Schluß S. 139: V. 119 ff. und die Hugo von Langensteins Martina beigegebenen Schreiberverse Konrads von St. Gallen 292, 80 ff.

Welchen Wert man dem Gebet der Leser beimißt, ersehen wir daraus, daß der geistliche Autor in diesem Gebet den Lohn für seine Arbeit sieht: Dionysius Exiguus (Migne 67, 420) *sed iam tempus est ut praedictam vobis referamus historiam, proque hoc labore nostro precum vestrarum praesidia efficaciter impetremus* —; Alcuin (Migne 101, 665) *deprecor autem, ut meum laborem orationum vestrarum solatio remunerare dignemini* — u. a. m. Soweit ich sehe, ist

---

kirchlicher Lehre begründet ist, sondern sich auch sonst in Vor- und Nachworten literarischer Werke findet, sei in Ergänzung zu Schönbach (Hartmann S. 56) an den Epilog von Cassiodors De institutione divinarum litterarum (Migne 70, 1150) erinnert: *conferte nunc egentes vicissitudinem rerum, ut pro me iugiter Domino supplicare dignemini: quoniam scriptum est: orate pro invicem, ut salvemini* (Jac. V, 16). *o inaestimabilis pietas virtusque Creatoris, quando in commune utile esse promittitur, si pro nobis invicem pio Domino supplicemus* —.

dieser Gedanke in die mhd. Literatur zuerst von Hartmann (Gregorius 3989 ff.; Armer Heinrich 19 ff.) übertragen und findet sich nicht nur in geistlichen Dichtungen: Ulrichs Leben 1581; Ebernand 4476; Heinrich d. Glichesære 2262 ff.; Brun v. Schonebeck 12512 ff.; Johann v. Frankenstein 4; 15. Ja, Hugo v. Trimberg geht so weit, daß er den Gebetslohn geradezu als Zweck seiner dichterischen Tätigkeit hinstellt: 15 *doch wil ich ein büechelîn mînen guoten friunden tihten und mit rîmen sô berihten, daz si dâ bî gedenken mîn. swelhe ez lesen oder hœren lesen, die süln mîner sêle wesen genêdic* — und unter diesem Gesichtspunkt auch seine Arbeit an einem früheren Werk betrachtet: 24588 *ich hete vor vier und drîzic jâren mînen gesellen, die dô bî mir wâren, gemachet ein kleinez büechelîn, daz si bî dem gedêhten mîn* —. Eine Trennung von Gebetslohn für die Seele nach dem Tode und Gotteslohn hier auf Erden finde ich nur bei Heinrich v. Kröllwitz: 136 *daz ichs von gote lôn enphâ unde ouch denne dar nâ, daz man gedenke mîn dar bî, sô nû mîn leben ein ende sî* —, wiederum in lateinischer Ausdrucksweise wurzelnd: Bittschreiben an Amalarius v. Trier (Migne 99, 890) *hac nostra postulatione impleta magnam te apud Deum mercedem inveniri credas, et pro te plures oratores* —. Um den Lohn Gottes und der Heiligen dichten Priester Wernher (Marienlieder 4844), Heinrich v. Kröllwitz (136; 4559), Heinrich v. Hesler (Apokal. 17866) und Walther v. Rheinau (126, 58), und Ulrich v. Eschenbach hofft für Wolfram, daß er seines Lohnes wirklich teilhaftig geworden sei: Alexander 8746 *ich hoffe daz iu des himels hort umbe manger süezer worte galm von Orans sante Wilhalm vor gote habe erworben* —.

Die überwiegende Mehrheit der geistlichen Dichter des 12. und 13. Jahrhundert, die ihren Namen nennen, folgt der Tradition, die wir aus Hartmanns Legenden kennen. Sie fügen ihren Namen entweder der Bitte selbst ein: Konemann[1]), Kaland 1410 *ûch allen ich beplichte bî brôderliker trûwe, dar ich trôstes up bûwe, biddet got ichteswanne vor mich, paffen Konemanne, de diz kranke gedicht durch juwe lêve hân bericht* —; Frau Ava 292, 22 . . *dem wunsket genâden und der muoter daz ist Ave* —, vgl. Brun v. Schonebeck, Hohes Lied 31 — oder nennen ihren Namen in unmittelbarer Nähe dieser Bitte: Hartmann, Credo 3732 *des wesen in mînem gedinge alle mit ire gebete zeme himelischen gote, dî dâ hôrent sprechen: dise rede rechen, die ih arme Hartman von dem heiligen gelouben hân getân* —; Veldeke, Servatius II 2952 *des biddet Heinrîk in des wâren godes namen*

1) Einzelne mnd. Denkmäler sind in die Untersuchung hineingezogen.

goede lûde alle tesamen, die dit boek hôren lesen, dat he in der gedinge moete wesen te gode van himelrîke —, vgl. Tnugdalus 2185; Wilder Mann, Veronika 587; Wernher, Marienlieder 1136, 4813; Armer Heinrich 4 f.; Gregorius 3989; Rud. v. Ems, Barlaam 405, 11 ff.; H. v. Kröllwitz 4004 f.; Lambrecht, Franciscus 304; Tochter Syon 1344; Nikol. v. Jeroschin, Adalbert 176; H. v. Langenstein 292, 36 f.; Hesler, Apokal. 154 f.; Hesler, „Erlösung“ 60 f.; Heinr. v. Neustadt, Gottes Zukunft 8093 f.; Walther v. Rheinau 289, 38; Bruder Philipp 10122; Kistener 1195, 1205; Lutwin 59.

Daß wir auch den räumlich entfernten oder gar versteckten Namen zur Bitte um Fürbitte in Beziehung bringen dürfen, lehrt uns Alberts Leben des hl. Ulrich, dessen Bitte am Schluß der Dichtung auf das Akrostichon des Anfangs zurückweist: 1570 *mit pater noster almuosen stôzet im in den buosen, zeiget im, ob ir milte sît, got iu selbe daz lôn gît. swer wizzen welle sînen namen, der sol setzen zesamen an dem êrsten blate die buochstaben, die die rôten varwe haben* —. Fast möchte man die auffallende Entsprechung in der andern etwa gleichzeitigen geschichtlichen Legende von Heinrich und Kunigunde auf die gemeinsame Grundlage einer lateinischen Vita in metrischer Form oder einer nicht erhaltenen deutschen Legendendichtung, die vielleicht das Rätsel von Ebernands literarischer Schulung lösen würde, zurückführen: Ebernand 4453 *ist der leser kluoc, hât er an kunste die gefuoc, er lese die houbtbuochstabe von êrst wan an daz ende herabe, darmite die verse erhaben sint. er ensî dan genzlîch ein kint, den namen vindet er lihte, ez saget im daz getihte* —. Dasselbe wie Albert mag auch Brun v. Schonebeck erstrebt haben, wenn die ausführliche Bitte (12507 ff.) die Erinnerung an 31 f. *bitet daz ich Brûn von Schônebecke mûze leben gar sundir klage* — wachruft. Der Leser hat sich natürlich stets bei der Bitte um Fürbitte des Dichternamens, wenn er überhaupt bekannt war, erinnert, zumal dann, wenn über die Bitte um Gebet hinaus weitgehendere und zugleich persönlichere, an den Namen gebundenere Wünsche um Paternoster, Ave Maria, Messen, Almosen und andere gute Werke vorgebracht wurden (Ulrichs Leben 1570; Brun v. Schonebeck 12511; Renner 24545 ff.) [1]. Aber hier kann es ja nur darauf ankommen festzustellen, wieweit die Kombination vom Dichter selbst beabsichtigt war, insofern ihn das Motiv der Fürbitte tatsächlich bestimmte, seinen Namen bekannt zu geben, oder aber die

1) Der Dichter der 'Maget krone', der trotz dieser Wünsche (Schluß 21 f.) seinen Namen nicht nennt, fühlt sich verpflichtet, dies Schweigen ausdrücklich zu begründen.

Formel bewußt angewandt wurde, um dadurch irdischere Nebenabsichten zu verhüllen.

Dabei müssen wir den vom Dichter ausgesprochenen Bitten um Fürbitte seine unmittelbar zu Gott gerichteten Gebete, die im Munde des Lesers die nämliche Funktion erfüllen, hinzurechnen. Hier wird der eingefügte Name die Einfühlung des die Gebetsworte andächtig nachsprechenden Lesers oder Hörers ebenso fördern, wie den ergriffenen Betrachter eines Andachtsbildes die Orantengeste des sich selbst darstellenden Künstlers als lebendiges ora pro nobis mit unwillkürlichen Gebeten erfüllt: Litanei 237, 18 *der selben gnâden lâ niht bistên dînen scalch Heinrîchen* —; Heinrich v. Melk, Memento mori 987 *dar bringe dû, got hêre — — Hæinrichen, dînen armen chneht* —, vgl. Veldeke, Servatius I 3228, II 2941; Goldene Schmiede 120 f.; Brun v. Schonebeck, Theophilus 176. Im Eingangsgebet um den Beistand Gottes (Heinrich v. Freiberg, Legende vom heiligen Kreuz 92 f.) hat der Autorname natürlich nicht diese Bedeutung. — Steht der Name außerhalb des Gebets, wie in der legendenhaften Erzählung vom Nackten Kaiser Herrands von Wildonie — 667 *des ger ich armer Herrant von Wildonie genant* —, so verliert die Attraktion der Einfühlung an Kraft und Stärke. In dieser Stellung füllt der Name gern die Schlußzeilen einer Dichtung, um als Träger eines gemeinsamen Gebetswunsches zu einer gänzlich formelhaften Signatur zu erstarren, die für kleinere, jeder Gebetsstimmung bare Erzählungen weltlichen Inhalts besonders beliebt scheint.

Wie Hartmann nur in seinen Legenden die Bekanntgabe seines Namens mit der Bitte um Gebet verquickte, so bleibt das Motiv der Fürbitte auch sonst im allgemeinen auf geistliche Dichtungen beschränkt, d. h. es greift über auf die ein gut Teil geistliche Dichtung umspannende Chronik geistlicher Verfasser (Gandersheimer Chronik 879 ff.; Gotfrid Hagen 6291 f.; Nikol. v. Jeroschin, Chronik 206 ff.) und auf lehrhafte Gedichte (Wernher v. Elmendorf 8 f.; Renner 19 f.); das Motiv findet sich in Rudolfs Weltchronik (21731 ff.) ebenso wie im Guten Gerhard (6919 ff.) und im Barlaam (405, 5 ff.), aber nicht im Willehalm und scheinbar nicht im Alexander. In der Profandichtung des 12. Jahrhunderts bittet der geistliche Verfasser des Rolandsliedes (310, 7) um Fürbitte, in der höfischen weltlichen Dichtung des 13. Jahrhunderts außer dem Pleier offensichtlich nur Ulrich v. Lichtenstein: Frauendienst 591, 27 *ich bit iuch durch die werdikeit der got hât vil an iuch geleit, daz ir got bitet umbe mich, daz er durch iuch erbarme sich über mich, als ich gelebe mîne zît, daz er mir gebe rehtez ende und sölhen*

sin daz mîn sêl var mit freuden hin —, nachdem er vorher (591, 11 ff.) auch seine weltlichen Wünsche in die Form der Bitte um geistliche Fürbitte gekleidet hatte [1]). Er bittet nicht *in der minne* (caritas), sondern *durch werdikeit*, und er wendet sich nicht an das höfische Publikum schlechthin, sondern an die Frauen, denen er seine Dichtung widmet: ganz wie Ulrich v. Türheim — Tristan 3653 *swelhe vrouwen an disem buoche lesên, die suln mir wunschen heiles* —, der mittelbar der Herrin Konrads v. Winterstetten dient. Darüber daß Ulrich v. Türheim bei dem Heilwunsch an wirkliches Gebet denkt, belehrt uns der Pleier, der im Tandareis dieselbe Wendung innerhalb der Formel vom Gebetslohn vorbringt: 4070 *ich bite iuch, vrowen unde man, der daz mær getihtet hât, daz ir in des geniezen lât: er gert von iu niht lônes mêr, swer daz buoch lese daz er im heiles wünsche, dêst sîn bet* —, dabei allerdings ein der Laien-Hörerschaft des geistlichen Dichters entsprechendes Allgemeinpublikum im Auge hat (s. Kap. III), während er im Garel (21290) an die exklusiv höfische Gesellschaft die ungeistliche Bitte: *dem tihtær gelückes biten* richtet. Aber Ulrich von Lichtenstein dichtet um Frauendank und Frauengebet, um Welt- und Gotteslohn. Das Ideal einer den Dualismus kirchlicher Lehre siegreich überwindenden höfischen Sittlichkeit! zu dem sich auch Ulrich v. Türheim bekennt, der seine Arbeit an der geistlichen Willehalmdichtung für Gottesdienst erklärt — 125 *sô erkenne, herre Adônaî, daz ditz getihte dîn dienest sî* —, um dann im Parallelismus der folgenden Zeilen die Mitberechtigung des Frauendienstes zu erweisen: 140 *sus heb ich an in gotes namen unde durch ein guotez wîp* —. So bittet Heinrich von Neustadt im Apollonius (20622 ff.) um das Gebet seiner Leser, aber seinen Namen nennt er der Herrin gegenüber, der er mit dem Werke diente: 20602 *ain schône fraw in dar umb pat, maister Hainrich von der Neun stat, ain artzet von den puochen* —, während im Epilog von Gottes Zukunft die ausdrückliche Erklärung, nicht *durch der werlte gunst* (8097) gedichtet zu haben, jeden weltlichen Gedanken hinwegräumen soll, der Bitte um Fürbitte ihr alleiniges Recht zu geben.

Durch Ulrich von Lichtenstein und Ulrich von Türheim verstehen wir auch den Wunsch Heinrichs v. d. Türlin: 230 *dâ bî man sîn gedæhte und dâ mit er wîbes gruoz verdiente.* Denn *gedenken* heißt in dieser Situation nichts anders als durch Gebet gedenken und entspricht dem mit *orationibus adjuvare* häufig vari-

1) Ähnliche Kontrafakturen nach geistlichem Vorbild bei Ulrich von Zatzikhoven 9440 ff. u. Ottokar 41 ff.

ierenden *memorem esse* lateinischer Präfationen. Im Vaterunser Heinrichs von Kröllwitz — 136 *daz ichs von gote lôn enphâ unde ouch denne dar nâ, daz man gedenke mîn dar bî, sô nû mîn leben ein ende sî* — würde man überhaupt auf keine andere Erklärung kommen, auch nicht beim Pfaffen Konrad (310, 7), bei Wernher v. Elmendorf (50) und Hugo v. Trimberg (24591), während dem Weltkinde Heinrich v. d. Türlin der Wunsch, seinen Namen in der Erinnerung seiner Leser auch außerhalb des Gebets fortleben zu lassen, schon zuzutrauen wäre. Aber wie es dieser Zeit überhaupt noch an jeglicher Terminologie für Unsterblickeit des Namens und Unvergänglichkeit des Dichterruhms mangelt, so bleibt das über den Tod hinausreichende Gedenken der Seele des Dichters in geistlicher Gebundenheit verharren, von jeder Verweltlichung, so viel Keime dazu es auch in sich trug, vorerst unberührt. Noch Hesler ('Erlösung' 52) kennt *gedenken* nur in dieser Bedeutung, obwohl er doch wie kein anderer geistlicher Dichter als einzigen Lohn die Gunst *guoter liute* ('Erlösung' 56 ff.) oder *der werlde* (Apok. 152) erstrebt (s. Kap. III) und dieser Welt gegenüber seinen Namen nennt: Apokal. 140 *der werlde bin ich unbekant; sal mich die bekennen, der müz ich mich nennen, vorswîge ich mich, wer weiz mich dan? nen ich mich ouch, so wênet man daz ichz tû durch mînen rûm, als ich sal haben wîstûm. wîstûmes hân ich wênic, doch bin ichz nicht al ênic* —, wobei die Begierde nach Bekanntwerden seines Namens die hemmende Formel der Demut, daß er sich nicht um seines Ruhmes willen nennt, gleichsam erneut durchbricht, indem sie dem Dichter doch wenigstens etwas von der Weisheit, auf die man stolz sein kann, zuspricht.

Für Heinrich v. d. Türlin, der wie Lichtenstein und Türheim um Gebetslohn und Frauendank zugleich dichtet, ist die geistliche Bedeutung von *gedenken* dadurch noch gesicherter, daß er mit der Fürbitte anderer Dichter wirklich Ernst macht, und wir seinem Gebet für Meister Hartmann kaum etwas Ähnliches zur Seite stellen können: 2373 *der got, der in uns habe genomen, der müezn ze ingesinde haben, und werde nimmer ab geschaben von des lebens buoche. der himelsche künec geruoche, daz er der sêle lône mit unverwerter krône, und müeze im mit alle vergeben, swaz er ie in disem*

1) Das Evangelium Nicodemi zeigt ein anderes Verhalten des Dichters und in der Bitte um Fürbitte (362 ff.) eine abweichende Ausdrucksweise, obwohl die einmal gewählte Formel als unbewußte Stileigentümlichkeit des einzelnen Dichters an dieser Stelle sonst eine gewisse Konstanz verrät. Über sonstige Zweifel an Heslers Autorschaft s. Schumann, Über die Quellen der Apokalypse Heinrichs v. Hesler, 1910, S. 66.

leben getate wider sîn hulde, wan von der werlt schulde geviel der sêl diu missetât —. Nur für die kürzeren, dem Namen anderer verstorbener Dichter zugefügten Wünsche: *got der müez si setzen dâ, dâ ir sêle genâde habe* (2446 f.) und *wis in, got, als ich in bin* (2455) finden sich Parallelen in dem Rudolfs Dichterkatalog beschließendem Ausruf (Alexander 3276:) *got helfe in!* und in Heinrichs von Beringen Bitte für Jakobus de Cessolis: 10540 *wünschet im daz êwic leben* —, Gebetswünsche, wie sie auch die Namen anderer Verstorbener, z. B. hoher Gönner und Fürsten, gelegentlich begleiten.

Diese Bitten für andere Dichter und Autoren, deren Kunst man sich verpflichtet fühlt, wofern man nicht gar ihnen gegenüber eine Art Schülerverhältnis empfindet, sind nicht mit dem Gebet des Dichters für sich selbst verbunden. Nur für persönliche Förderung seiner Dichtung, für Gönnerschaft oder stoffliche Unterweisung dankt man durch Teilnahme am eignen Gebetslohn. Frau Ava ist die erste, die Helfern vom Gebetslohn spendet, und der Anlaß dazu von ganz besonderer Art. Denn diejenigen, die ihr die Texte auslegten, sind ihre Kinder, und sie selbst nennt sich nur als Mutter dieser Kinder. Das ist so echt mütterlich, daß man an der Authentizität der Vorauer Schlußzeilen nicht hätte zweifeln sollen (s. QF. 7 S. 76). Sind wir gezwungen anzunehmen, daß Frau Ava erst während und zum Zwecke der Dichtung von ihren geistlichen Söhnen unterwiesen wurde? Oder machte sie erst der Mutterschmerz um den toten Sohn, den der mater dolorosa und Marien Magdalenens bittres Leid von neuem ausbrechen läßt[1]), zur Dichterin, dem Sohne den Gebetslohn ihrer Lesergemeinde zu erwirken? Fast möchte man die Worte *der muoter wâren diu chint liep* und das elegische *michel mandunge was under in* in diesem Sinne als Keimzelle der Dichtung deuten. Aus Liebe zu ihren Kindern schrieb ja auch Dhuoda, die erste Schriftstellerin auf gallofränkischem Boden (s. Manitius, Geschichte der lat. Literatur des Ma. S. 442), ihren Liber manualis. Und für ihre Kinder erzählt die Centodichterin Proba den Anfang der Genesis. Außer Frau Ava schließt nur noch Wernher (4821 f. u. 4841 ff.) den Priester Mangolt — zum Dank für seine Hülfe — in seine Bitte ein. Aber nicht bittet Ebernand für den Küster Reinbot (4029 ff.; 4518 ff.), Brun v. Schonebeck für den Barfüßer Heinrich v. Höxter (12458 ff.)

---

1) 262, 22 *owî Maria Magdalena . . wî mohtest du vertragen die laitlichen chlage sîner trût muoter sancte Marien der guoten. wie manigen zaher si gâben ze dem selben mâle dîniu chiusken ougen, mîn vil lieben frouwen . . do man in marterote also sêre daz fleisk daz er von dir genomen hete* —.

oder Heinrich der Klausner für Bruder Pilgrim (54 ff.) u. s. w. Der Verfasser der Braunschweigischen Reimchronik (92 ff.) betet für einen gewissen Heinrich, der ihm bei der Beschaffung des Materials behülflich war, und Heinrich v. Neustadt im Apollonius (20611 ff.) für den Pfarrer Niklaus v. Stadlau, dem er die Quelle des Romans verdankt, aber sie empfehlen ihre Freunde doch nicht der Fürbitte der Leser.

Eine Bitte um Gebet für den Vorleser[1]) oder Rezitator der Dichtung enthält der im Ambraser Heldenbuch überlieferte Schluß des Meier Helmbrecht: 1931 *swer iu ditz mære lese, bittet daz im got genædic wese, unde dem tihtære, der heizet Wernher der Gartenære* — [2]). Das wäre der einzige Fall, wo ein Dichter in weiser Voraussicht auch für den Vorleser mit gesorgt haben sollte, nachdem K. Burchardt (Das mhd. Gedicht von der Frauentreue S. 39) den Schluß der Frauentreue — S. 25 *liep von reht erwerben sol der liep mit liebe kan gelten wol. der liebe müz teilhaftig wesen der iuch daz bûchel hât gelesen* — mit Recht als späten Schreiberzusatz hingestellt hat[3]). So ist es auch wahrscheinlich, daß in diese formlosen vier Schlußverse des Meier Helmbrecht (1931 ff.), in denen ursprünglich wohl Wernher nur für sich selbst um das Gebet seiner Leser bat, die Bitte für den Vorleser nachträglich hineingearbeitet wurde. Bei dieser Änderung mögen auch die vorausgehenden, gleichfalls nur in der Ambraser Hs. überlieferten Verse 1923 ff. hinzugefügt sein, — ein in jeder Beziehung höchst kümmerliches Machwerk, daß wir keinesfalls dem Dichter selbst zutrauen dürfen! Auf die Sinnlosigkeit von 1923 ff.: *nû seht ûf und umbe: râte iu wol ein tumbe, dem volgt und ouch des wîsen rât* —, wo das Oxymoron *rât des tumben* mit der die Gesamtheit aller Menschen zusammenfassenden Antithese *der tumbe und der wîse* (s. V. 447) kollidiert, wird unten (S. 38 f.) aufmerksam gemacht. Und V. 1926 ff. *waz ob Helmbreht noch hât etewâ junge knehtel? die werdent ouch Helmbrehtel, vor den gib ich iu niht fride, si komen danne ouch an*

1) Aufs Lesen war schon in der Dichtung selbst durch das formelhafte *ez ist wâr daz ich iu lise* (74) angespielt.

2) Das hsl. *ditz* und *der heizet* habe ich wieder in den Hauptschen Text eingesetzt.

3) Nur entfernt berührt sich hiermit, wenn ein Dichter dem Hörer, Leser (nicht: Vorleser) und vor allem dem, der das Gedicht abschreiben läßt, ein seliges Ende oder Glück verheißt (Vita rhythmica 8014 ff.; Wallersteiner Margarete 55 ff.; Walther v. Rheinau 287, 24 ff.; Bruder Philipp 10083 ff.), um dadurch die Verbreitung des Gedichts zu fördern, zu welchem Zweck Wernher (Marienlieder 2539 ff., 4889 ff.) seine Büchlein als Amulet in Kindesnöten empfiehlt.

die wide — ist doch nichts als eine unbeholfene Wiederholung der vorausgehenden Nutzanwendung: 1916 *begênt si Helmbrehtes site, ich erteile in daz mit rehte, in geschehe als Helmbrehte* —, wobei der Reim *wide: fride* aus nächster Nähe — 1919 *ûf den strâzn und ûf den wegen was diu wagenvart gelegen: die varent alle nû mit fride, sît Helmbreht ist an der wide* — herbeigeholt wird, um damit die Verse 1929 f. *vor den gib ich iu niht fride, si komen danne ouch an die wide* — zusammenzustoppeln. Auch nach dem andern Reim *Helmbreht: kneht* brauchte man nicht weit auszuschauen, er findet sich 613 f., 711 f., 761 f., 809 f., 913 f., 1085 f., 1817 f., 1879 f. Das Original wird wie die Berliner Hs. mit V. 1922 *sît Helmbreht ist an der wide* geschlossen haben, um dann noch etwa vier Zeilen folgen zu lassen, in denen der Dichter seinen Namen nannte[1]).

---

1) Der Erlebnisgehalt der Dichtung, den Pfannmüllers gesundes Empfinden (PBB 43, 549 ff.) von neuem betont, nachdem R. M. Meyer (ZfdPh. 40, 429) vor Überspannung der antibiographischen, in antipsychologische Deutung ausartenden Methode gewarnt hatte, kann durch die Eingangswendung — 7 *hie wil ich sagen waz mir geschach, daz ich mit mînen ougen sach* — bestätigt werden, sobald wir sie von ihren formelhaften Elementen befreien. Daß sie Formelhaftes enthält, betont ja Wernher selbst, indem er die realistische Dichtgattung der kleinen Novelle der höfischen Romantik gegenüber durch die von seinem Publikum ohne weiteres verstandene Umschreibung — *Einer saget waz er gesiht, der ander saget waz im geschiht* (1 f.) — charakterisiert, die er dann auf seine eigene Erzählung anwendet. Zu der von Wernher unter 1 und 2 beschriebenen Gruppe rechnet sich auch Der weiße Rosendorn (GA. 53) mit dem Eingang: 1 *Ez geschiht gemelîcher ding gar vil, der man doch niht glouben wil; der sag ich einz, daz geschach, daz ich hôrt unde sach, daz ist wâr, und nicht erlogen* —. Jakob Abt (GA. 41) sagt, daß er den gesehen habe, dem die Geschichte passierte, und der sie ihm erzählte: 9 *wie einiu âventiur beschach eime ritter, den ich sach, der mirz mit sînem munde seite ze einre stunde* —. Johann von Freiberg begründet die Wahrheit seiner Geschichte damit, daß sein Gewährsmann sie sah und hörte: (ed. Buske) 7 *ez ist wâr, daz ez geschach, wan der ez hôrte unde sach, der sagte mirz vür wârheit* —. Herrand von Wildonie (Der getäuschte Ehemann 17) nennt Ulrich von Lichtenstein als Gewährsmann für das wirkliche Geschehnis, der Autor von von GA. 6 einen Ritter (11 f.), und noch allgemeiner sagt der Verfasser von GA. 64: 9 *als ich hœre jehen, daz hie vormâls sî geschehen*, während in GA. 54 bedauert wird, daß die Zeugen nicht zur Stelle sind: 5 *wie sol ich ez erziugen hie? die liut ich al dâheime lie an der stat, dâ ez geschach* —. Soll die Berufung auf einen Gewährsmann eigenes Sehen und Hören ersetzen, so wird andrerseits die Realität des Geschehens durch Angabe eines bekannten Schauplatzes wie Nürnberg (GA. 5, 7), Wien (GA. 51, 81) oder Kolmar (GA. 62, 3) gesteigert, wodurch der Verfasser des Meier Helmbrecht bewogen wird, seinem Publikum unbekannte Ortschaften des Innviertels mit bekannten des Traungaus zu vertauschen. Alles das gehört zum traditionellen Stil realistischer Erzählweise und wird daher formelhaft, auch im Munde des Chronisten, der gern dem fortlaufenden Bericht in sich abgerundete, aus dem Leben gegriffene Erzählungen einflicht. Peter von Dusburg

Eine größere Rolle als für die durch ihr Können oder ihre Kenntnisse an der Dichtung helfend Beteiligten spielen Gebet und Fürbitte für das Verhältnis des Dichters zum Gönner oder Auftraggeber, allerdings erst späterhin und noch nicht zur Zeit Frau Avas und des Priesters Wernher. Im 12. Jahrhundert bittet um Fürbitte für den Gönner nur der Heidelberger Epilog des Rolandsliedes (308, 10 ff.) mit seinem für jene Zeit ungewöhnlichen, wohl aus der lateinischen Durchgangsstufe zu erklärenden Fürstenlob unter dem der Karolingerzeit so vertrauten Bilde des Königs David (s. Schönbach, ZfdA. 39, 373 ff.). Im Gebet nennt Heinrich von Melk (Memento mori 991) den Abt Erkenfrid, Alber (Tnugdalus 2151 ff.) betet für Bruder Konrad und Veldeke (Servatius I 3247 ff., II 2943 ff.) für die Gräfin Agnes van Looz und den Küster Hessel. Im übrigen aber stehen ihre Namen ganz beiseite. Von Abt Erkenfrid, der mit keinerlei Attribut bedacht wird, erraten wir nur, daß er der Veranlasser oder Gönner ist. Und wie Alber (s. S. 3) betont auch Veldeke als Hauptzweck seiner Dichtung Belehrung der Laien und Verherrlichung Gottes und des Heiligen (Servatius I 3231 ff., II 2918 ff.) und nennt die Namen der Veranlasser erst an zweiter Stelle. Der Gräfin Agnes gibt er außer *edel* und *liebe vrouwe* kein lobendes Beiwort.

Aus dieser Tradition der geistlichen Dichtung erklärt sich die äußerste Zurückhaltung, die die Dichter der Blütezeit dem Gönner gegenüber bewahren[1]). Über Hartmanns mutmaßliche Beziehungen zu zähringischen Hofkreisen (s. Edw. Schröder, ZfdA. 51, 109) wären wir sicherlich auch dann, wenn der Eingang des Erec erhalten wäre, ebenso wenig als jetzt unterrichtet, denn man wird sich das Verhältnis der Iwein- zur Ereceinleitung kaum anders als das des Gregoriusepilogs zum Prolog des Armen Heinrich vorstellen dürfen, zumal der Dichter im Erec ganz wie im Iwein den eignen Namen

---

sagt von sich im Prolog seiner Chronik: *vidit et audivit tot magna signa et tam mirabilia facta insolita et a seculo inaudita* —, und von Ottokar sagt Seemüller (S. XCVII) mit Recht, daß die '*ich sach*-Formel' seiner Chronik keine völlige Sicherheit für seine tatsächliche persönliche Beteiligung an den Ereignissen biete. Auch auf Wernhers *daz ich mit mînen ougen sach* wäre kein entscheidendes Gewicht zu legen, wenn nicht das parallele *waz . . geschach* durch das zugefügte *mir* aus den ähnlich klingenden Formeln herausgehoben würde. Wenigstens sehe ich in diesem einzigartigen Dativ des Interesses eine Bindung engster Zugehörigkeit und Mitbeteiligung: er sah das wahrhafte Geschehnis nicht nur als abseits stehender Zuschauer, sondern er erlebte es auch und war vielleicht in irgend einer Rolle mitbeteiligt, über die uns die Erzählung selbst keine Auskunft gibt.

1) Den Epilog der Eneide und den Prolog des Lucidarius lasse ich vorläufig beiseite (s. Kap. II).

sonst nur durch ein fingiertes Wechselgespräch mit dem Publikum bekannt gibt. Zu diesem Verschweigen des Gönners wurde Hartmann kaum durch die widmungslosen Prologe von Chrestiens Erec und Ivain veranlaßt, da die Prologe Chrestiens mit ihrem stark ausgeprägten Selbstgefühl, wie es vor allem im Erec zum Ausdruck kommt, den deutschen Dichter auch sonst unbeeinflußt ließen. Aber auch nicht die Tatsache, daß Hartmann nicht um irdisches Gut gedichtet haben soll, kann zur Begründung herangezogen werden, denn selbst Ulrich von Zatzikhoven, der sein Anliegen offen ausspricht — 9434 *durch den ichz tihten began, der lôn mirs, dêst sîn êre* — und in einer Art Kontrafaktur geistlicher Bitte seine Leser und Hörer angeht, bei diesem Gönner ein gutes Wort für ihn einzulegen — 9438 *er mac mir lîhte lôn gegeben, sî er mir als ich im bin. des sult ir alle biten in, die diz liet hœren oder lesen* —, nennt ihn nicht bei Namen. Und Wolfram, der bei der Armut oder dem Reichtum anderer auf seine eigene Bedürftigkeit hinweist und mit diesem aus der Dichtung der Fahrenden entlehnten Motiv in der höfischen Poesie Anklang fand, weil er ihm die künstlerisch befreiende Form gab, nennt den Landgrafen von Thüringen als seinen Gönner nur im Prolog des Willehalm: 3, 8 *lantgrâf von Dürngen Herman tet mir diz mær von im bekant.* Um die Schlichtheit dieser Zeilen zu würdigen, vergleiche man Reinbots von Dürne servile Paraphrase: 34 *von Dürngen lantgrâf Herman in franzois geschriben vant daz er in tiutsche tet bekant von Wilhalm von Naribôn. des hât er hiut ze himel lôn. er was des buoches urhap, wan er die materje gap hern Wolfram von Eschenbach: daz er von Wilhalme sprach, daz ist vom lantgrâven komen. sô wirt ditz buoch hie vernomen vom herzogen Otten* — [1]). Wie Landgraf Hermann eigentlich der Autor des Willehalm, so ist Otto der Erlauchte der Dichter des Georg und Reinbot nur sein Werkzeug. Der Wolframs fürstlichem Gönner zugesprochene himmlische Lohn wird auch Otto zuteil werden: Reinbots Devotion geht so weit, daß er nur für Herzog und Herzogin betet, sich selbst aber demütig zurücktreten heißt: 6129 *des herzogn und der herzogin, der beider tihter ich hie bin, ich von Durne Reinbot: von himel rîcher herre got, du solt ir beider sampt pflegen, und gip in Âbrahâmes segen.*

Im ersten Drittel des Jahrhunderts dagegen tritt der Gönner,

1) Bruder Lambrecht (Tochter Syon 55 ff.) bittet, nicht ihn, sondern den Provinzialminister Gerhard als Urheber der Dichtung zu loben, Eike v. Repgow (Reimvorrede 261 ff.) fordert zum Dank an Graf Hoyer v. Falkenstein, Rud. v. Ems (Weltchronik 21716 ff.) zum Dank an König Konrad auf.

wenn er überhaupt genannt wird, noch ganz hinter dem Dichter zurück. Wie Hartmann erwähnen auch Wirnt, Otte, Fleck und Heinrich v. d. Türlin nichts von einem Auftraggeber, denn der Epilog der Krone, über dessen Echtheit merkwürdig lange hin und her diskutiert wurde, ist Heinrich v. d. Türlin abzusprechen und mit Helm (PBB 39, 390 ff.) zwei Schreibern zuzuweisen. Und doch haben diese Dichter — Wirnt möglicherweise ausgenommen — ihr Werk wohl schwerlich aus eigener Initiative unternommen. Herborts knappe Form (92 f.) *daz hiez der fürste Herman der lantgrâve von Düringen lant* erinnert an Wolfram, während Albrechts reicheres *in allen landen wîten von sîner tugent wol bekant. daz was der voget von Düringe lant, der lantgrâve Herman* (88 ff.) besser zur Eneide stimmt. Der Pfalzgraf geht hier freilich leer aus, nur daß gesagt wird, daß Veldeke ihm gern diente, aber von der Gräfin von Cleve heißt es 353, 2 f. *vil tugentlîch was ir leben, als ez frouwen wol gezam* — und vorher: *diu milde und diu gûte mit dem frîen mûte, diu konde hêrlîche geben.* Das ist schon das weitgehendste Lob, das diese erste höfische Dichtergeneration einem Gönner spendet. Der Dichter der Guten Frau sagt lediglich: 12 *dô bat der margrâve mich daz ich diu mære rihte ze tiutschem getihte,* vgl. V. 3052. Gotfrid beginnt sein Akrostichon mit dem Namen *Dieterich,* ohne ihn zu *Godefridus* in Beziehung zu setzen, nur das Analogon in Rudolfs Willehalm gibt uns die Gewißheit, daß wenigstens schon Rud. v. Ems in Dietrich den Gönner sah. Allerdings wissen wir nicht, ob uns Gotfrid über diesen Mann etwa am Schluß der Dichtung noch mehr zu sagen beabsichtigte. In Rudolfs Gerhard (6834) und Barlaam (5, 7; 403, 5) werden Rudolf von Steinach und Abt Wido von Kappel nur genannt. Aber im Willehalm finden wir — abgesehen von Reinbots Georg — zum ersten [1]) Male in der höfischen Epik eine förmliche Huldigung, dem Dichtermäcen Konrad von Winterstetten dargebracht — 15649 *mich bat an tugende rîcher helt, der dâ für ist ûzerwelt er sî an hôhem muote, an werdekeit, an guote wahsende aller tegelich, daz ich dran arbaite mich ze dienste sîner vrouwen, daz si geruochte schouwen sînes herzen willen dran, daz er ir stæter dienestman iemer stæte wesen wil getriuliche alliu sîniu zil, als er ir her gedienet hât: daz ist der schenke Kuonrât von Wintersteten. durch den*

1) D. h. gleichzeitig mit der Huldigung auf Konrad von Winterstetten im Tristan Ulrichs von Türheim (25 ff.), auf deren Parallelität schon Busse (Ulrich v. Türheim S. 38) hingewiesen hat. — Die Worte auf Johannes von Ravensburg (Willehalm 85 ff., 15601 ff.) sind dieser Ehrung Konrads angepaßt.

hân ich mîn arbait dran getân, als ich hie vor hân gejehen —[1]), im freundschaftlichen Wettstreit mit dem um die Gunst des nämlichen Gönners werbenden Ulrich von Türheim entstanden, um sich dann in der Weltchronik (21556 ff.) zu jenem großen Panegyricus auf Konrad IV. aufzuschwingen, der das Werk selbst als *ein êweclich memôriâl* (21697) feiert, dem König — und damit auch dem Dichter — Unsterblichkeit verleihend. So wird man gestützt auf Walthers v. Chatillon an Erzbischof Wilhelm v. Reims gerichtetes Schlußwort[2]) — Alexandreis 10,467 *cum tamen exuerit mortales spiritus artus vivemus pariter: vivet cum vate superstes gloria Guillermi nullum moritura per aevum* — deuten dürfen. Die Idee des *monumentum aere perennius* ist im Mittelalter nicht erloschen: wir finden sie z. B. in des Kölner Archipoeta Loblied auf Novara: (ed. Manitius VII 21) *Letare, Novaria, numquam vetus fies, meis tu carminibus renovari scies* — ebenso lebendig wie in dem drei Jahrhunderte älteren von Aurelian von Moutier an Abt Bernhard geschriebenen Nachwort seines Liber de musica: (Migne 106, 1525) *numquam enim in meis libris moriturus es!* — Und überall erscheint die Unsterblichkeit der Dichtung mit dem unvergänglichen Ruhm des Besungenen, vor allem des namentlich genannten Gönners eng verschlungen, sich gegenseitig bedingend und tragend und den Gedanken der Dichterunsterblichkeit im Fortleben des eignen Werkes, nach dem sich Burdach (Reinmar und Walther S. 30) im Minnesang vergeblich umsah, keimhaft in sich schließend. In mhd. Sprache formt den Gedanken die epische Buchdichtung früher als das namenlos verhallende Lied des Sängers. Und es ist kein Zufall, daß ihm gerade Rudolf, der mit Ulrich v. Türheim und Reinbot v. Dürne die Gönnerhuldigung in das höfische Epos einführte, zuerst Worte lieh. Rudolf ist freilich erst auf dem Wege dazu und im Vergleich mit Chrestiens selbstbewußtem Erecprolog — 23 *des or comancerai l'estoire qui toz jorz mes iert an memoire tant con durra crestiantez; de ce s'est Crestiiens vantez* — wird sein schüchternes, noch ungeklärtes Stammeln doppelt fühlbar, zumal sich Chrestiens Dichterunsterblichkeit von dem Ruhm des Gönners gelöst hat und ganz und gar auf den Wert des eigenen, der Spielmannsüberlieferung überlegenen Werkes gegründet ist.

Immerhin bleibt es bedeutsam, daß das klassische mhd. Epos

1) Vgl. 2318 ff.

2) Nachgeahmt im Ernestus des Odo von Magdeburg: 379 *qui* (scil. *labor*) *quamquam te non dignus, tunica tamen huius corporis exuta servabit tempora famae longa tuae, vivesque diu cum vate superstes* — (s. Christensen, Das Alexanderlied Walthers von Chatillon S. 174 f.).

ebenso unberührt an diesem schon um 1150 geschriebenen Prolog vorüberging — auch Hartmanns Eingang zum Erec wird keine Ausnahme gemacht haben — wie an den ausgeprägten Gönnerhuldigungen seiner französischen Vorbilder. Man denke nur an den auch Wolfram nicht unbekannten[1]) Karrenroman Chrestiens, in dem Marie von Champagne gleich in der ersten Zeile an der nämlichen Stelle erscheint, wo sich im Wilhelm von England der Dichter selbst nennt. Sie ist eigentlich die Dichterin, die ihm *matiere* und *san* gab, und er selbst ganz und gar abhängig von ihren Wünschen: 21 *mes tant dirai je que miauz œvre ses comandemanz an ceste œvre que sans ne painne que j'i mete* —. Sie übertrifft alle lebenden Frauen, wie der Frühlingsföhn mächtiger stürmt als alle andern Winde, sie ist so viele Königinnen wert, wie Perlen und Sarden ein einziger Edelstein. In denselben Farben erscheint in der Einleitung des Gralromans Philipp von Flandern, der tapferste Ritter im römischen Reich, Alexander in jeder Hinsicht übertreffend, vor allem in der Art seiner Freigebigkeit. Und um noch einen frz. Epiker zu nennen, der in die mhd. Blütezeit hineinragt, sei an die Widmungen Gautiers v. Arras erinnert: mit Thibaut V. von Blois im Éracle und Beatrix von Burgund in Ille und Galeron, wo die Gönnerin wiederum ganz am Anfang erscheint: 1 *Aïe, Dius, sains eperis! k'a le millor empererris qui onkes fust si con je pens otroi mon service et mon sens, tel me convient* —.

Nachdem solche am thüringischen Hof noch verschmähte Huldigung — demselben höfischen Boden entsprossen und weiterhin verbunden, aus dem auch die Totenklagen und Lobsprüche der Sänger erwuchsen — zunächst vereinzelt durch Reinbot von Dürne und dann im schwäbischen Dichterkreis um Konrad von Winterstetten in die epische Dichtung eingeführt war, umkränzt man allgemein das idealisierte Bild des Gönners bald mit schlichteren, bald mit üppigeren Ruhmesranken: Reinbot v. Dürne (1 ff.) preist Herzog Otto von Bayern, Konrad v. Würzburg im K. Otto (750 ff.) den Straßburger Domprobst Bertold von Tiersberg, im Partonopier (168 ff.) Peter Schaler aus Basel, im Trojan. Krieg (244 ff.) Dietrich von dem Orte, Ulrich v. d. Türlin (VIII 16 ff.) König Ottokar, Albrecht im Widmungsgedicht des Titurel (Str. 19 ff.) Ludwig von Bayern, Ulrich v. Eschenbach im Alexander (27625 ff., 27730 ff.) König Wenzel, im Wilhelm von Wenden (4344 ff., 7885 ff.) König Ottokar und Wenzel, der Verfasser der Braunschweigischen Reimchronik (46 ff.) Herzog Albrecht, Heinrich von Freiberg (Tristan

1) Vgl. Martin, Wolfram von Eschenbach II zu 387, 2.

53 ff.) Reimund von Lichtenburg, der Verfasser von Ludwigs Kreuzfahrt (8 ff., 5575 ff.) Herzog Bolko II. von Münsterberg, Johann von Würzburg (13234 ff.) die Grafen von Hohenberg, Phil. Colin (848, 24 ff., 857, 26 ff.) Ulrich von Rappoltstein, Tilo von Kulm (77 ff.) Luder von Braunschweig und der Verfasser des Hiob (15525 ff.) Dietrich v. Altenburg. War für Rudolfs verschiedenartige Lobausteilung die Würde des Gönners mitbestimmend, so verweilt Konrad von Würzburg in den weltlichen Dichtungen länger beim Preise des Gönners als in den Legenden, dagegen appelliert er überall und unterschiedslos an die *milte*, *gebende hant* seines Auftraggebers. Sonst finden wir derartige unverhüllte Bitten in geistlichen Dichtungen selten: der Dichter der Wallersteiner Margarete bringt dies Anliegen an letzter Stelle mit größter Bescheidenheit vor, so sehr es ihm am Herzen liegt: 60 *daz dritte des ich wil gedingen, daz muoz von mir sîn verswigen. ich hân sô dicke genigen ir vil milten hende . . daz ich des wil vil sicher sîn daz sie mich niht lâze verderben ûf der strâze* —.

Der in der geistlichen Dichtung des 12. Jahrhunderts geübte, im 13. Jahrhundert von Reinbot wieder aufgenommene Brauch für den Gönner zu beten (s. S. 16), in dem sich das stärkere Hervortreten des Auftraggebers ebenso spiegelt wie in seiner unmittelbaren Verherrlichung, bleibt keineswegs auf geistliche Dichtungen beschränkt. Wie Reinbot beten für ihre Gönner oder begleiten doch deren Namen mit gebetsartigem Wunsche: Ulrich von Lichtenstein (Frauenbuch 659, 22 ff.), Berthold von Holle (Crane 33 ff.), Konrad von Würzburg (Otte 760 f.), Albrecht (Titurel, Widmungsgedicht Str. 20), Ulrich von Eschenbach (Alexander 27629 ff., 27730 ff., Wilhelm von Wenden 7883 ff.), Heinrich d. Klausner (1352 f.), Colin (858, 13), der Verfasser des Hiob (15562 ff.) und Nikolaus von Jeroschin (Chronik 185 f.). — Nikolaus v. Jeroschin, der an Luders Namen nur den kurzen Wunsch *sô got sîn sêle nere*! knüpft, bittet (173 ff.) für den noch lebenden Dietrich von Altenburg um die Fürbitte der Leser, womit er den Auftraggeber am wertvollsten Lohn des Dichters teilnehmen läßt. Die vom Freudenleeren [1]) (35 ff.) erbetene Fürbitte für den Burggrafen Hermann von Dewin, *der nie schanden mâl gewan an schentlîcher missetât*, gilt einem Verstorbenen, ebenso wie die Bitte für Herzog Albrecht in der Braunschweigischen Reimchronik (56 f.). Um Fürbitte für den lebenden Gönner hatten im 13. Jahrhundert zuerst Konrads Legenden (Silvester 5210 ff., Alexius 1364 ff., Pantaleon 2151 ff.) gebeten. Dabei hatte der Dichter

1) Mit Wallner (PBB 544 ff.) u. aa. halte ich an dem Verfassernamen fest.

im Silvester und Pantaleon für sich selbst zugunsten der Auftraggeber auf Gebetslohn verzichtet und nur im Alexius gewagt, sich selbst in demutvoller Haltung anzuschließen: 1366 *daz man dâ bî gedenke ir noch und mîn vil tumben mannes* —. Nikol. v. Jeroschins Bitte für sich selbst in der Chronik (206 ff.) bezieht sich nur auf die Vollendung seines Werkes, während im Leben Adalberts die Fürbitten für sich (166 ff.) und den Auftraggeber — Gotfrid von Heimburg — (147 ff.) gleich zu werten sind, ebenso wie im Passional (ed. Hahn 333, 61 ff. u. 83 ff.), das völlig singulär für einen Unbekannten um Fürbitte bittet. Nur für den Auftraggeber, Luder von Braunschweig, bittet dagegen der Danieldichter, indem er dem Leser das nachzusprechende Gebet diktiert: 8324 *mîn gebet im sich mêren immer sal durch der hie ist lesende zu aller vrist, mit den die da hôren zû. bittende sît mit mir nû innenclîchen disse wort* —.

Aber in der geistlichen Dichtung war die Bitte um Fürbitte für den Gönner nicht die einzige Äußerungsform der Devotion des Dichters. Nikol. v. Jeroschin will im Adalbert (144) Gotfrid von Heimburg *dienen*, Herrand von Wildonie in der legendenhaften Erzählung vom Nackten Kaiser (17), die sich auch durch ihren Gebetsschluß von seinen übrigen weltlichen Erzählungen abhebt, einer Frau, und Rudolfs Weltchronik (21728), deren zur Ausführung gelangter Teil hierher gerechnet werden darf, K. Konrad IV. Aber die allgemein gültige, wohl auch hier zu Grunde liegende Anschauung, die den aus der weltlichen Dichtung übertragenen Dienstbegriff in eine höhere Sphäre erhob und ihn der alten Auffassung vom Beruf des Priesterdichters näherte, gab Ulrich v. Türheim, der seine Fortsetzung des Wolframschen Willehalm einen Gottesdienst nennt, obwohl er dies Epos im Dienste einer Frau dichtet (s. S. 10).

In der weltlich höfischen Dichtung wurde das Verhältnis zum Gönner durch die auch hier lebendige Idee des Frauendienstes geadelt und über das Niveau des bloßen Lohnheischens hinausgehoben. Im Rolandslied steht neben Heinrich dem Stolzen die Herzogin Gertrud (308, 17 f.), vielleicht die Seele des Unternehmens, im heiligen Georg nimmt neben Otto dem Erlauchten die Gattin (54 ff.) ganz persönlichen Anteil, um im Interesse wahrhafter Schilderung den geblümten Stil abzuwehren, wie Heinrich der Löwe im Lucidarius den Reimvers, und Ulrichs von Eschenbach Gruß an König und Königin (Wilhelm v. Wenden 4330 ff.) ist vielleicht mehr als leere Huldigung. Gibt aber der Gönner ausdrücklich den Auftrag, im Dienst seiner Herrin zu dichten, wie Johann von Ravensburg

und Konrad von Winterstetten an Rudolf von Ems (Willehalm 15617, 15655) und Konrad von Winterstetten an Ulrich von Türheim (Tristan 30 ff., 3663 ff.), so hebt er damit den Dichter zu sich empor oder stellt sich auf seine Stufe, um mit ihm gemeinsam um die Gunst derselben Herrin zu werben und durch sie der ganzen höfischen Gesellschaft zu dienen — vgl. Phil. Colin 851, 1 ff., 858, 6 f. —. In dieser Erweiterung des Dienstes auf die höfische Gesellschaft, zu deren Besserung oder Kurzweil man dichtet, liegt eine Minderung der Devotion dem Gönner gegenüber, die bezeichnender Weise nicht als solche empfunden wurde, denn wir finden diese Dienstverallgemeinerung gerade in Rudolfs Willehalm: 15 666 *wær aber durch in* (d. h. Konrad von Winterstetten) *niht geschehen, dannoch hâte ich niht verlân ich muoste dran g e d i e n e t hân allen werden wîben und tugent gernden lîben, ez sî man oder wîp, in swelcher wirde lebt sîn lîp* — und in der Weltchronik sogar dem hohen Gönner selbst als Wunsch in den Mund gelegt: 21727 *er hieze mich erbeiten dran im ze d i e n s t e und manegem man und manegem werden wîbe* —. Der Dichter der Guten Frau fügt dem Bericht vom Auftrag des Markgrafen wie aus eigener Initiative hinzu: 3053 *nu wil ichz heizen schrîben ze êren guoten wîben* —. Damit treten diese Dichter in die Reihen derjenigen, die wie Ulrich von Lichtenstein (Frauendienst 1848, 3 ff., Frauenbuch 660, 20 ff.), der Pleier (Tandareis 161 ff.), der Reinfrieddichter (12803 ff.) und Heinrich von Neustadt (Apollonius 20602) unmittelbar im Dienste einer Frau dichten, oder wie Heinrich v. d. Türlin (Krone 29990) um *vrouwen die nâch werde lebent.*

So werden die Gönner als Hort und Hüter eines höfischen Lebensideals, beherrscht von der sittigenden Macht des Frauendienstes, gepriesen, nicht aber wegen ihres Kunstverständnisses und überlegenen Kennerschaft, der sich der Dichter demütig unterordnen könnte: wie der Mönch Marcus der Äbtissin Gisela (s. S. 3). Oder müssen wir die isolierte Reinfriedstelle: 12803 *Ein Liep Süez Edel sunder scham ist ir minneclîcher nam, der senftekeit mich sêret. ir kunst diu hât gelêret mich dihten sô vil als ich kan. dâ von, vœle ich ienâ an, diu schulde ist ir und ist niht mîn* — dahin deuten? Das dann folgende Bekenntnis der Unerfahrenheit in *süezer minne* und des Nichtwissens um Ritterschaft, trotzdem es doch die Hauptmotive höfischer Dichtung sind, läßt vermuten, daß *frou Else* dem bürgerlichen Dichter über den ersten Anlaß hinaus Führer war, als er sich in die längst entschwundene, schon romangewordene Zeit höfischer Ideale hineinzufinden trachtete. — Nehmen wir daher die Stellen, an denen der Autor in erster Linie dem Auftraggeber

gegenüber seinen Namen nennt: Zatzikhoven 9343 f.; Sachsenspiegel 266; Reinbot von Dürne 20, 6131; Lichtenstein, Frauenbuch 660, 20 f.; Konrad v. W., Otte 760 f.; Silvester 82 f.; Partonopier 192 f.; Ulrich v. d. Türlin: Akrostichon von VII u. VIII; Ulrich v. Eschenbach, Wilhelm v. Wenden 4363; Heinr. v. Freiberg, Tristan 82 f.; Heinr. v. Neustadt, Apollonius 20602 f.; Phil. Colin 846, 20 f. —, so finden wir mit alleiniger Ausnahme Konrads v. W. nirgends Attribute der Demut aus Ehrerbietung für den Gönner, wie sie der Dichter sonst gebraucht im Gefühl seiner menschlichen und dichterischen Unzulänglichkeit. Nur Konrad ordnet sich im Silvester — 80 *von Rœtenlein her Liutold der hât mit sînen gnâden mich tumben Cuonrâden von Wirzeburc dar ûf gewent* — dem Auftraggeber als *tumber Cuonrât* unter, stellt sich im Alexius (1367) den Johannes von Bermeswil und Heinrich Isenlin als *tumber man* zur Seite und spricht im Partonopier (190) bei dem Auftrag Peter Schalers von seinem *tumben herzen.*

Muß die Entscheidung, ob der Dichter bei seiner Namensnennung mehr an seinen Auftraggeber oder an das Gebet der Leser denkt, in einzelnen Fällen sehr subjektiv erscheinen — wenn z. B. Wernher v. Elmendorf sich V. 8 f. als Dichter nennt und dann nicht nur den Namen des Probstes Dietrich, der sich herabließ *(dêmuteget sich)*, ihm aus seiner Bibliothek die lateinische Quelle [1]) zur Verfügung zu stellen, sondern auch seine Bitte um das Gebet der Leser unmittelbar folgen läßt — [2]), so ist andrerseits die Grenze außerordentlich schwankend, wie weit das beigefügte Gebet, oft nur ein kurzer Heilwunsch oder eine stereotype Schlußformel [3]), wirklich vom Dichter als dem Namen zugehörig empfunden wurde. Immerhin heben sich aus der geistlichen Dichtung des 12. Jahrhunderts der Pfaffe Wernher (Wagen Aminadabs 690) und beide Priester Arnold (Siebenzahl 356, 19; Juliana 5 f.) als Dichter, die sich völlig selbständig ohne Gebet und ohne Attribut der Demut nennen, deutlich heraus, denn auch für den Namen Lambrechts im Tobias ist eine Demutsbezeugung gesichert. Aber wir müssen in Erwägung ziehen, daß uns die Machwerke der beiden Priester

---

1) Das Suchen in seinen Büchern (V. 15) trotz einheitlicher Quelle kann vielleicht aus dem *moralium dogma philosophorum per multa dispersum volumina . . contrahere* der Praefatio der Moralis philosophia des Wilhelm v. Conches (Migne 171, 1007) erklärt werden.

2) Vor Gott und dem Gönner zugleich nennen sich Nikol. v. Jeroschin in der Ordenschronik und Claus Cranc im Akrostichon der Reimvorrede der Propheten.

3) Vor allem in der kleinen Erzählung: GA. 24, 539 ff.; 63, 223 ff.; 68, 938 ff.; 72, 633 ff. u. s. w.

Arnold sehr verderbt überliefert sind, und daß sich Wernher in der wie angeklebt wirkenden letzten Zeile des leicht antastbaren Schlusses nennt. Sonst finden wir derartige, in keine Bescheidenheitsformel gehüllte Signierung im 12. Jahrhundert nur in weltlicher Dichtung, in Lambrechts Alexander (4) und dann in der höfischen Epik: in der Bearbeitung Eilharts — 9446 *von Hôbergin her* [1]) *Eilhart* —, in Hartmanns Iwein (28) und wohl auch im Erec. Ulrich von Zatzikhoven (9434 ff.) nennt sich wie Heinrich der Glichesære (1786 ff., auch in der ursprünglichen Fassung) als Lohnheischender, das ist Brauch der Fahrenden, der auch von Wolfram (Parzival 185, 7) befolgt wird, der sich dort nennt, wo er an seine Armut erinnert, ebenso wie Heinrich v. d. Türlin (8774) seinen Ausfall gegen die Kargen durch Nennung seines Namens unterstützt. Und in diesem Zusammenhang ist auch Neidharts Pseudonym *Riuwental* zu deuten: als kürzeste Verbindung des Namens mit dem Hinweis auf die eigne Bedürftigkeit. Daß Wolfram in seiner Selbstverteidigung (Parzival 114, 12) mit dem vollen Namen seiner Persönlichkeit einspringt, war für Berthold von Holle vorbildlich, der im Demantin (1 ff., 9570 ff., 11752 ff.) und im Crane (2131 ff) den *ungezogenen*, den *schamelôsen* und *valschen spottern*, kurz der übelwollenden Kritik seinen Namen wie einen Schild entgegenhält. Zur Abwehr gegen eigenmächtige Änderer nennt Konrad von Fußesbrunnen (3017 ff.) seinen Namen und als Ver-

1) Das den mißverstandenen Namen der Hss. B u. H fehlende *her* geht wohl nicht auf Eilhart zurück. Gegen die Unwahrscheinlichkeit, daß sich ein Dichter innerhalb der Signatur *her* nennt, darf natürlich nicht ins Feld geführt werden, daß sich Walther v. d. V. (82, 12) oder der Kanzler (HMS II 397 a) in fingiertem Dialog in realistischer Tendenz *her* anreden lassen, und Ulrich v. Lichtenstein (Frauendienst 12, 9) oder Heinrich v. Mügeln (Der Meide kranz 1393) im Gespräch anderer so tituliert werden. Als Parallelen kommen nur Jansen Enikels Fürstenbuch — 21 *hern Jansen eninchel heize ich* — und Peter v. Staufenberg — 1174 *daz wünschet uns her Egenolt* — in Frage. Aber im Fürstenbuch wird man nach der entsprechenden Stelle der Weltchronik — 87 *der Jansen enikel sô hiez er* — *der* lesen, und im Peter von Staufenberg garantiert die Echtheit des nur in d überlieferten Schlusses, als Ganzes genommen (s. Edw. Schröder, Einleitung S. 37) doch noch nicht die völlige Unberührtheit der letzten Zeilen, zumal die Namensveränderung — *Egenolt* < *Egenolf* — für eine Signatur ebenso singulär ist, wie in jener Zeit die Beschränkung auf den Personennamen, die Schröder S. 43 dadurch erklärt findet, daß der Dichter für seine Verwandten schreibt. Oder haben wir auch hier statt *her : der* zu lesen? In *des von Wirtemberk pueh* ist das *her* der Signatur — 426 *her Wolfram von Ezzenbach* — ein charakteristisches Merkmal des aus der Rolle fallenden Fälschers.

2) Vielleicht auch für Thomasin 75 *ich heiz Thomasîn von Zerclære: bœser liute spot ist mir unmære* —.

fechter der Wahrheit Volmar (1 ff.). Nikol. v. Jeroschin umschreibt mit umständlicher Deutlichkeit: Chronik 200 *ob îman mîn getichte ansprêche, daz iz wêre tum, valsch, unglîch, sinnes krum, daz des in mîme namen ich schuldic stê, nîman vor mich, darum wil ich mich kundin* —. Und schließlich als lehrende Berater nennen sich vor allem die Verfasser der kleinen beispielhaften Erzählungen mit pointierter Schlußmahnung (z. B. Herrand v. Wildonie, Katze 301 f., Konr. v. W., Welt Lohn 263 f.) und vereinzelt schon vorher Eike in der Weltchronik: 89 *daz ist des van Repegouwe rât* —.

Wenn Hartmann im Armen Heinrich und andere, geistliche Dichter nach ihm ausdrücklich betonen, daß sie ihren Namen nur um den Gebetslohn der Leser nennen, so wollen sie damit andere Gründe, die ihrer Namensnennung unterlegt werden könnten, von vornherein ausschließen. Wie wir aus dem Vorwort der im 12. und 13. Jahrhundert wiederholt abgeschriebenen Defensorrezension des Liber scintillarum[1]) — Migne 88, 599 . . *nomen scribens meum, quod est Defensor, non ob gloriam vanam, sed ut quicunque legit memoriam mei habeat . . novissime legentibus conjuro et audientibus imploro pro me exorare* — oder aus Hugos von Langenstein Martina — 292, 26 *der ez für einen œden ruon niht wolde verstân von mir, ob ez och wêre iuwer gir daz ich iu wizzen lieze, wie ich zenamen hieze. woltent ir mir guotes wunschin und stêtes muotes ze gotte und unverdrozzin, so wurde iu hie entslozzin mîn name unde doch vil blûc* — und ähnlich von zwei andern Deutschordensdichtern, Nikolaus von Jeroschin (Chronik 196 ff.) und Heinrich von Hesler (Apokal. 144 ff.), erfahren, sollte der Gebetszweck der Namensnennung jeden Gedanken an e i t l e R u h m s u c h t, an vana gloria fernhalten. Lambrecht von Regensburg, der den Namen eines Franziskanerbruders, der das Ende des Heiligen miterlebte, verschweigt, weil derselbe nicht nach dieser Ehre trachtete (Franciscus 3980 f.), nennt den eignen Namen, um ihn dem folgenden Sündenbekenntnis voraus in tiefer Selbstdemütigung gleichsam an den Pranger zu stellen — 304 *Lampreht ist genant sîn name, den nenne ich mêr durh sîne schame dan durh werltlîchen ruom* — in wörtlichem, durch den Reim bedingtem Anklang an Ebernand — 4463 *sus mag er vinden mînen namen, al muoz ich mich ein lutzel schamen* —, wodurch Bechsteins Bedenken, der statt dessen *almuosen ich mich lutzel schamen* vorschlägt, hinweggeräumt wird.

Um falsche Bezichtigung eitler Ruhmgier sind auch weltliche Dichter besorgt. Den Anschein der Prahlerei zu vermeiden, birgt

1) s. Manitius, Lg. S. 423 Anm. 2.

der Kompilator des Karlmeinet seinen Namen in ein bisher noch nicht gelöstes Buchstabenrätsel: 1,11 *hei woulde sich gerne nennen, up dat ir en mochtet kennen; mer id duncket in ein baich sîn; anders dêde hei id ûch schîn sînen namen offenbâre* —. Und Konrad Fleck verschweigt seinen Namen ganz und gar aus dem nämlichen Grunde: 8002 *dô wart im des ze muote, ez wære bezzer geswigen, durch daz in valsche liute iht zigen daz erz durch ruom tæte, ob er sich genennet hæte* —. Die Sünde der vanitas terrestris gloriae zu vermeiden ist auch für Salvian von Marseille (s. S. 33) das Hauptmotiv gänzlicher Namenlosigkeit: Migne 53, 171 f. *nunc illud dicimus . . cur in titulo libellorum non sit nomen auctoris. cuius rei licet una sit causa maxima; multae tamen, ut reor, esse potuerunt. ac prima illa veniens a mandato Dei, quo praecipimur vitare omnibus modis terrestris gloriae vanitatem; ne dum humanae laudis inanem aurulam quaerimus, praemium cœleste perdamus* —. Und wenn Sulpicius Severus in der demütigen Widmung an Desiderius seiner bis ins 13. Jahrhundert viel gelesenen, vielleicht sogar zeitweise die Rolle eines Schulbuches[1]) spielenden Vita Martini bittet: Migne 20, 160 *sed tamen, ne nos maneat tam molesta defensio, suppresso, si tibi videtur, nomine libellus edatur. quod ut fieri valeat, titulum fronti erade, ut muta sit pagina; aut, quod sufficit, loquatur materiam, non loquatur auctorem* —, so hat man diese Bitte des Begleitbriefes zweifellos auch mit der folgenden Einleitung der Vita in Verbindung gebracht: . . *cum hominis officium sit, perennem potius vitam quam perennem memoriam quaerere . . in quo ita nostri quoque rationem commodi ducimus, ut non inanem ab hominibus memoriam, sed aeternum a Deo praemium exspectemus* —. Schönbachs Ansicht (ZfdA. 39, 423), daß ein Fall wie der des Sulpicius Severus zu den seltensten Ausnahmen gehörte, kann ich nicht zustimmen. Ich erinnere nur an Hucbalds Widmung zur Vita Adelgundis: Migne 132, 860 *quod si vobis etiam non placuerit, aut doctoribus ad quorum audientiam forte retuleritis, moriatur inter manus vestras odiosa et inepta membrana, aut deleatur aut igni tradatur. quodcumque acciderit, per amicitiam rogo, ne nostrum nomen in hoc opere sentiatur* — oder an die für Schulzwecke viel benutzte notatio Notkeri im Formelbuch Salomos III. von Konstanz (ed. Dümmler S. 64): *in hoc autem et meae stultitiae et tuae uerecundiae consulendum putaui, ut, cum ego utilia possim scribere et tu optima sis dignus accipere, in talibus ineptiis nomen utriusque sub clausura silentii premeretur* —. Jedenfalls werden wir gut tun, für den

1) s. Neues Archiv 14, 165 u. 170.

geistlich gebildeten Dichter außer den theoretischen Anweisungen der Schulrhetorik über den Zweck von titulus und prologus (s. Ehrismann, ZfdW. 5, 142 f. und Studien über Rud. von Ems, passim) auch die vorbildliche Bedeutung der mit stilistischer Theorie nicht immer im Einklang stehenden Schullektüre im Auge zu behalten.

Zu Konrad Fleck, Konrad von Ammenhausen (644 ff., am Schluß läßt er sich doch noch erbitten) und dem Dichter der 'Maget krone' (Schluß 33 ff.), die in ausdrücklicher Verneinung irdischen Ruhms und irdischer Unsterblichkeit ihren Namen verschweigen [1]), kommen zahlreiche andere Dichter, vor allem des Deutschen Ordens, die ihre Anonymität nicht besonders motivieren. Und da das Zeugnis im zugefügten Epilog des Laubacher Barlaam (16679), daß der Autor verborgen bleiben wollte, eine Ausnahme bedeutet, so mag man in einzelnen Fällen, lediglich auf die Tatsache des Nichvorhandenseins eines Namens angewiesen, die Namenlosigkeit auf Kosten der Überlieferung setzen, wenn sich auch Schreiber und Bearbeiter mhd. Dichtungen im allgemeinen dem Autornamen gegenüber außerordentlich pietätvoll gezeigt haben. — Daß die Verfasser des Lucidarius ihre Namen verschweigen, darf nicht auf Ehrfurcht vor dem hohen Gönner unter Berufung auf Otfrids dedicatio an Ludwig zurückgeführt werden, denn es handelt sich ja im Lucidariusprolog um keine Widmung mit direkter Anrede, sondern um objektiven Bericht in epischer Form. Die Namenlosigkeit des Lucidarius wurzelt in der Praefatio des als Quelle benutzten Elucidarium des Honorius: Migne 172, 1110 *nomen autem meum ideo volui silentio contegi, ne invidia tabescens suis iuberet utile opus contemnendo negligi* — vielleicht mit dem Zusatz einer erweiterten Fassung, die auch dem obd. Übersetzer des 15. Jahrhunderts vorgelegen haben wird (Schorbach S. 263): *es sprichet ein heiliger maister Isidorus, enruech wir wer ein dingk sprech, sunder merck wir wie der maister ditz puechlein haisse, schreib er uns ett das guet sey* —. Freilich nicht Isidor, sondern Hieronymus [2]), der auch das vorausgehende Motiv der literarischen Neider in ausgiebiger Variation und darum für alle Zeiten vorbildlich geprägt hat, wird der Gewährsmann sein: *postquam autem reversa fuerit terra in terram suam,*

---

1) Der Dichter der Maccabäer (325 ff.) in demütigem Bewußtsein allzu geringer Leistung.

2) Durch die Jeronymus-Abbreviaturen *Jr.* und *J.* ist eine Verwechslung mit Isidor leicht erklärlich. — Das Hieronymuszitat kenne ich nur durch Schönbach, der damit sein Buch über Hartmann beschließt. Über die Stelle, der das Zitat entnommen ist, konnte mir auch G. Grützmacher keine Auskunft geben.

et tam nos qui scribimus quam eos qui de nobis judicant pallida mors subtraxerit . . tunc sine nominum dignitate sola judicantur ingenia, nec considerat qui lecturus est cujus, sed quale sit quod lecturus est — [1]). Es wäre also kein Zufall, daß gerade der Lucidarius das erste Werk der deutschen Literatur ist, das uns mit einem zuverlässigen, vom Autor selbst gewollten Titel überliefert wurde[2]), der im Gegensatz zum übernommenen Gattungs-Titel von Heinrichs Litanei — Hs. G 237, 25 *dizze gibet heizzit letanîe*; Hs. S 1461 *diz heizit di letanîu* — wirklich individualisiert und Sonderdasein verleiht und darum die Funktion des fehlenden Autornamens erfüllen kann. Schon Endres (Honorius Augustodunensis S. 18) hat darauf hingewiesen, daß es gerade Honorius ist, der der sachlich gelehrten Form des Titels seiner Zeit die bildlich anschaulichen *Speculum ecclesiae, Gemma animae, Imago mundi. Scala coeli, Clavis physicae, Pabulum vitae, Summa totius* mit Erfolg entgegensetzt. Die Volkstümlichkeit des Titels paßt gut zu den Tendenzen des Regensburger Popularisators, der sich an die simplices unter den clerici wendet, wie das deutsche Volksbuch auf weiteste Laienkreise wirken will. Daß der Verfasser sich für Lucidarius entschied und Aurea gemma ablehnte, hängt vielleicht damit zusammen, daß dieser Titel wohl schon damals durch Erzeugnisse der ars dictandi gebunden war, während der Vorschlag Herzog Heinrichs, sich auf eine auch für das deutsche Volksbuch passende Erklärung gestützt haben mag, die wir in der Leipziger Hs. der Aurea gemma des Henricus Francigena vom Ende des 12. oder Anfang des 13. Jahrhunderts finden: *uocatur itaque Aurea gemma, eo quod ex fontibus doctorum quasi ex auro et gemmis sit compositus et informatus* (s. Bütow, Entwicklung der mal. Briefsteller S. 32). — Die Mahnung des Hieronymus, daß die Nachwelt ein Buch lediglich nach dem Inhalt, unbeeinflußt durch den Namen des Autors, beurteile, wird nun dahin verstanden, daß der Titel eines Buches, der über den Inhalt unterrichtet, von bleibenderer Bedeutung sei, als der Name des Verfassers, dessen Erforschung Gregors Moralia (Migne 75, 515 f.) für das Buch Hiob als überflüssige und lächerliche Frage nach der Schreibfeder des heiligen Geistes als des wirklichen Autors, der nicht nur dictator, sondern auch scriptor sei, abgetan hatte. So wird auch im Lucidariusprolog A 32 f. gesagt, daß der heilige Geist der Lehrer ist, während dem Verfasser nur die Rolle des fragenden Schülers zuerkannt wird.

1) Vgl. Salvianus v. Marseille, Epist. IX (Migne 53, 169 ff.).
2) s. Edw. Schröder, Nachrichten d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1917, 161.

In dem demütigen Bewußtsein, daß die Ewigkeitswerte einer Dichtung, die irdischen Namensruhm überdauern, nicht von Menschen sind, sondern von Gott, entäußert sich der Dichter seines vergänglichen Namens und greift zum Titel, um seinem Werke dadurch aus der namenlosen Masse heraus Sonderexistenz zu sichern. So handelt der Lucidariusdichter nach eingehender Beratung mit seinem Gönner, wie uns von den Helfern des Meisters, die mit ihm an der Arbeit waren, berichtet wird (s. Kap. II). Und wo wir in lehrhafter und in geistlicher Dichtung fortan einen Titel ohne Autornamen finden, da dürfen wir dieselbe demütige Gesinnung zur Voraussetzung nehmen, so im Laubacher Barlaam (1 f.), in der Minne Lehre (2542 ff.), im Kleinen Lucidarius (I 29 f.), im Konstanzer Spiegel (127), in der 'Maget krone' (Schluß 1 f.) und in den Deutschordensgedichten Judith (2765 f.), Väterbuch (41541 f.), Passional (ed. Hahn 155, 45 f.), Maccabäer (3 ff.), Daniel (2) und Sünden Widerstreit (3423 ff.), deren Titel, soweit sie biblisch sind, wir nicht allzu hoch in Anrechnung bringen dürfen. Eine nur äußerliche Parallele bieten die Volksepen, denn ihre Anonymität, auf deren Boden auch hier der Titel gedeiht, ist anderen Ursprungs.

Die Praefatio des Elucidariums verschweigt den Autornamen, damit das Werk nicht deswegen der Verachtung preisgegeben wird, weil Honorius der Verfasser ist. Denn die Neider sehen in ihrer gegen die Person gerichteten Gehässigkeit nicht auf die Sache, sondern auf den Namen: Hrabanus Maurus (Migne 109, 281): *qui odio nominis nostri non res sed personas considerant* —. Der Kampf gegen Neider und Widersacher, bei Honorius zu einem festen Bestandteil der Prologe und Begleitschreiben entwickelt (s. Endres S. 85), zeigt wie auch sonst in der mal. Literatur überall den Einfluß des Hieronymus, den die Terminologie im einzelnen widerspiegelt. Für die Karolingerzeit hat Schönbach aaO. S. 400 ff. reichliche Belege gesammelt. Wie sich Hieronymus in der Praefatio des Genesiskommentars (Migne 23, 983) auf Virgil und Cicero beruft, so Otfrid (V 25, 69 ff.) auf Hieronymus, beide mit der Folgerung: wenn das am grünen Holz geschieht, was will am dürren werden? Hieronymus: *non mirum ergo si contra me parvum homunculum, immundae sues grunniant, et pedibus margaritas conculcent, quum adversus doctissimos viros .. livor exarserit* —, Otfrid: *nu sie thaz ni mident, so hohan gomon rinent, sie ouh thaz ni eltent, then gotes drut so sceltent: waz duit thanne iro fravili theru minera nidiri, joh iro willo ubiler?* — Und wie lebendig dieser Zusammenhang mit Hieronymus auch späterhin, selbst in der Profandichtung gefühlt wurde, zeigt der Prolog zur Alexandreis des Walther

von Chatillon: *non enim me arbitror Mantuano vate meliorem, cuius opera mortali ingenio altiora carpsere obtrectantium linguae poetarum, et mortuo derogare praesumpserunt, quem dum viveret, nemo poterat aequiparare mortalium. sed et Hieronymus noster, vir tam disertissimus quam christianissimus, qui in singulis praefationibus suis aemulis respondere consuevit, manifeste dat intelligere, nullum apud scriptores superesse securitatis locum, cum virum tam nominatae auctoritatis pupugerit stimulus aemulorum* —. Den Matth. 7,6 entnommenen Vergleich mit Schweinen, die die Perlen mit Füßen treten — Hieronymus: Migne 22, 983; 26, 469; 28, 826 u. s. w. —, den Otfrid sowohl wie Honorius kennt, gebraucht auch Wirnt in freierer Form, als er sich gegen die Falschen und Neider wendet: 7, 15 *si wellent, daz daz iht witze sîn, swer rôtez golt under diu swîn werfe und edel gesteine: des freuwent si sich doch kleine: si wâren ie für daz golt der vil trüeben lachen holt: dâ bewellent si sich inne* — 8, 20 *er bewillet sich mit der bôsheit, als sich daz swîn mit horwe tuot. zem besten rihtet iuwern muot. nu volget mir, ez wirt iu guot* —. Der traditionelle Gebrauch nimmt den Worten ihre Arroganz, die Saran (PBB 21, 263) 'einem jungen Knappen vor älteren Standesgenossen' nicht zutrauen möchte (s. Latzke, Über die subjekt. Einschaltungen in Wirnts Wigalois, Zs. f. österr. Gymnas. 57, 961 u. 963).

Häufiger finden wir in der mhd. Literatur das von Hieronymus gebrauchte Bild der *latrantes canes*[1]), *qui . . rabido ore desaeviunt* (Migne 28, 604), der *morsus invidorum* (Migne 24, 325) und des *decurtatus et laceratus corrosusque liber* (Migne 28, 1139), das der Passionaldichter bezeichnender Weise in der Hieronymus-Vita verwendet: (ed. Köpke 507, 16) *sumelicher ûf in grein alsam ein ungeslachter hunt und machte in, swâ er konde, wunt. sînen stinkenden zan slûc er an den gûten man und wolde in machen sêre* —. Die *latrantes canes*, in die Odo von Magdeburg (Ernestus 377) die *hostiles linguas* Walthers von Chatillon (Alexandreis 10, 462) ändert, die *hovebellen* Walthers v. d. Vogelweide (32, 27), die *klaffer* Walthers von Rheinau (287, 21) und das Tier, das von Nikol. v. Jeroschins Chronik (188 ff.) mehr als vier Quinternen zerriß, gehen im letzten Grunde auf Hieronymus zurück. Die das Wild anbellenden Hunde in der Reimvorrede des Sachsenspiegels (89 f.) machen uns in der Wendung den *nîdæren ze bîle* (GA. 21, 6) das Wort *bîl* in

1) Das dem 15. Jahrhundert entstammende Compendium theologiae eines Pseudo-Gerson versinnlicht den Neid unter dem Bilde des Hundes (O. Zöckler, Tugendlehre S. 250).

seiner ursprünglichen Bedeutung als Gegenwehr des von Neidern (Hunden) gehetzten Dichters (Wildes) verständlich, wodurch das Bedenken John Meiers, der Jolande 22 ff. — *sô wil ich mîne beste kunst dar lîen eine wîle: den nîdêren ze vile* — nach dieser Stelle zu emendieren vorschlägt, aber *bîl* in der Bedeutung 'Ärger, Grimm sonst nicht belegt' findet, hinweggeräumt wird. Das *mordere* der *aemuli* ward durch die Prologe der Vita beate virginis Marie et Salvatoris rhythmica, die sich Hieronymus als vermeintlichem Übersetzer des Pseudo-Matthäus nahe fühlt, auch über Walthers von Rheinau und Philipps Mariendichtungen hinaus wiederholt in die mhd. Literatur hineingetragen.

Um zu entscheiden, wie weit das entlehnte Motiv der Neider im einzelnen durch die Wirklichkeit begründet, wie weit es leere Formel war, müßte zunächst einmal die verschiedene Bedeutung der Neider in der weltlichen und geistlichen Literatur festgestellt und innerhalb beider Gattungen differenziert werden. Unter den geistlichen Dichtern scheint das Motiv vor allem bei den Übersetzern biblischer Bücher zu Hause, die sich in die gleiche Situation des großen Bibelübersetzers versetzt fühlten und darüber hinaus durch die popularisierende Tendenz der Laiensprache neuen Grund zu Anfeindungen boten. Das ist der Fall bei den Deutschordensdichtern, deren Neider wir in klerikal orthodoxen Kreisen zu suchen haben, die die Beschäftigung der Laien mit der Schrift nur ungern sahen. Darin hat C. Schumann (Über die Quellen der Apokalypse Heinrichs von Hesler S. 5) sicherlich recht gesehen. Wenn er jedoch bezweifelt, daß die Übersetzung einer einzelnen Stelle über Hesler in Nebra jene scharfe Kritik hervorrufen konnte, die ihn eine Zeit lang von seiner Arbeit fernhielt, so sei an die gewaltige Erregung über des Hieronymus Übersetzung von Epheu statt Kürbis in Jon. 4, 6 erinnert, die nicht etwa nur unter wissenschaftlich diskutierenden Theologen, sondern auch unmittelbar unter den Hörern einer Gemeinde, denen der Text verlesen wurde, zum Ausbruch kam (s. Zöckler, Hieronymus S. 271 ff.).

Der Passionaldichter, dem das Schicksal des Hieronymus die eignen Nachstellungen wachruft (s. Edw. Schröder, ZfdA. 40, 304) und der dafür wie Hieronymus von Gott entschädigt zu werden hofft (ed. Hahn 333, 61 ff. und Migne 28, 828), begründet seine Anfeindungen durch seine Übersetzertätigkeit: (ed. Hahn 3, 72) *daz ich zu dûtschem volke disses bûches bin ein tolke* —, vgl. Buch Esther 34 ff. Er verweist die Widersacher auf seinen allein verantwortlichen Auftraggeber, nennt ihn aber nicht, wie er auch den eignen

Namen in diesem Zusammenhange in Schweigen hüllt. So besteht kein Zweifel, er wollte dadurch nicht nur sich selbst wie Honorius vor den Neidern verborgen halten, sondern auch den Gönner, letzteres wie der Bischof Facundus, der die Namensverschweigung seiner Dedicanden ausdrücklich durch hinterlistige Nachstellungen — Migne 67, 853 *ne . . persecutorum . . incideritis in calumnias* — begründet (s. Schönbach aaO. S. 411).

Wie der Verfasser des Passionals werden auch andere Dichter in ihrem demütigen Verlangen namenlos zu bleiben durch Rücksicht auf böswillige Kritik bestärkt sein. Aber der demütige Verzicht auf eitlen Weltruhm blieb auch dort, wo man feindliche Nachstellungen zu gewärtigen hatte, das deutlich erkennbare Hauptmotiv. Das ist nicht anders bei den in der geistlichen Literatur außerordentlich seltenen Decknamen, die in ihrer leicht durchsichtigen Bildlichkeit nur betonte Namenlosigkeiten sind. Köhn ist für den Wilden Mann (S. XXXVI) nicht zu dem reinen Begriff des Schriftstellernamens gelangt, weil er ihn durch irgendwelche in seinen Dichtungen enthaltene Invektiven begründen zu müssen glaubte. Die Bedeutung des selbstgewählten Namens als Fremder, Unbekannter hat er dagegen richtig formuliert. Aber der Dichter nennt sich nicht fremd oder unbekannt als ein aus der Fremde Eingewanderter oder gar als Fahrender, dem man deshalb den geistlichen Beruf glaubte absprechen zu müssen, sondern lediglich im Hinblick auf seine Leser, denen er unbekannt bleiben wollte. Der Name wurzelt also nicht im Leben, sondern ist Schriftstellername oder, wie Kelle (Lg. II S. 198) sagt, Pseudonym, ebenso wie eine Generation früher die lateinische Entsprechung Peregrinus für Konrad von Hirschau. Gegen Ende des 13. Jahrhunderts zeichnete auch ein Dominikanerbruder seine Predigten als Peregrinus (s. G. Schepps, Conradi Hirsaugiensis dialogus super auctores S. 4; Cruel, Geschichte der deutschen Predigt S. 336 ff.; Linsenmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland S. 372 ff.). Das wegen seiner durchsichtigen Bedeutung beliebte Pseudonym gebraucht schon im 5. Jahrhundert der Presbyter Vincentius von Lerinum, der Verfasser des Commonitoriums, und Peregrinus wird auch der Bearbeiter von Priscillians Canones in der Überschrift des Procemiums genannt (s. Schepps aaO. u. Corp. script. eccl. Lat. 18, S. 109 u. 179).

Ein anderer geistlicher Deckname, der in der mhd. Literatur nicht begegnet aber durch die Motivierung seines Gebrauchs geeignet ist, über das Wesen des mal. geistlichen Pseudonyms aufzuklären, ist der Name Theophilus. Als geistliches Pseudonym

katexochen lernen wir diesen Namen durch den Presbyter Salvian von Marseille kennen, der seine Schrift Ad ecclesiam oder Adversus avaritiam unter dem Decknamen Timotheus veröffentlichte und darüber in dem bereits erwähnten Brief an den Bischof Salonius (Migne 53, 169 ff.) eingehend Rechenschaft gibt. Salvian, der den eignen Namen verschmäht, um sich nicht der Sünde der vana gloria schuldig zu machen (s. S. 26), greift zu einem fremden Namen, nicht nur weil er sich selbst seines unwürdigen Namens bewußt ist, sondern — und darin liegt der höchste Grad tiefster Demut beschlossen — weil er annehmen muß, daß auch andere ebenso gering von ihm denken: *unde est quod iure se etiam ab aliis talem habendum putans qualis a semetipso haberetur, recte libellis suis alienum nomen inseruit; scilicet ne auctoritatem salubribus scriptis personae suae parvitas derogaret* —. Sein geringer Name könnte die Wirkung seiner Schrift gefährden, weil für das Publikum leider der Autorname eine größere Rolle spiele als der Inhalt. Und wenn er einen fremden Namen wählt, möchte er doch sein Werk mit keiner Lüge beflecken. Darum will er dem Beispiel des Evangelisten folgen, der an den Anfang seines Evangeliums und der Acta apostolorum den Namen Theophilus setzt. Nur scheinbar hat Lucas seine Schriften einem Menschen gewidmet: *cum ad hominem scripsisse videatur, ad amorem Dei scripsit; hoc scilicet dignissimum esse iudicans, ut ad ipsum affectum Dei scripta dirigeret, a quo ad scribendum impulsus esset* —. Und wie der Evangelist aus Liebe zu Gott, so habe er zur Ehre Gottes geschrieben und darum den Namen Timotheus gewählt: *itaque cum legis Timotheum ad Ecclesiam scripsisse, hoc intelligere debes, pro honore Dei ad Ecclesiam scriptum esse, immo potius ipsum honorem Dei scripta misisse; quia recte ipse scripsisse dicitur per quem factum est ut scriberetur* —. Also wie dort die Liebe Gottes, so ist hier die Ehre Gottes gleichsam Autor und Adressat zugleich, wodurch die scheinbare Diskrepanz, daß wir es bei Salvian mit dem Schreibenden und bei Lucas mit dem Empfänger zu tun haben, aufgelöst wird. Den Adressatennamen des Lucasevangeliums hat die kirchliche Exegese auch sonst allegorisch gedeutet. So ist nach den von Hieronymus übersetzten Lucashomilien des Origines jeder Hörer, der von Gott geliebt wird, ein Theophilus (Migne, ser. Graec. 13, 1804 f.): *putat aliquis, quod ad Theophilum quempiam evangelium scripserit: omnes qui nos auditis loquentes, si tales fueritis ut diligamini a Deo, et vos Theophili estis, et ad vos evangelium scribitur* —.

War aber Theophilus ein offenkundiger, schon durch die Bibel

sanktionierter Deckname, so haben wir allen Grund auch in dem Theophilus der Schedula diversarum artium ein Pseudonym zu vermuten, zumal in jener Zeit der Personenname Theophilus ungebräuchlich scheint [1]). Der Abbé Texier, der in seinem Dictionnaire d'orfévrerie von dem allegorischen Namen spricht, hinter dem sich der demütige Mönch verborgen halte, steht noch ganz in der Tradition kirchlicher Lehre (Sp. 1387): *D'ailleurs, pour nous, Théophile est un nom de guerre, un nom de religion. L'humble moine, qui s'oublia si complétement en un traité qui pouvait donner la gloire, dont le travail artistique n'était qu'une prière, l'humble prêtre, qui se regardait comme indique du nom et de la profession monastique, a caché sa personnalité sous une appellation allégorique; il se nomme Théophile, comme l'âme dévote de saint François de Sales s'appelle Philotée* —. Wie Salvian weist auch der Verfasser der Schedula irdischen Ruhm von sich: (lib. I, praefatio) *me nec humanae laudis amore, nec temporalis praemii cupiditate, quae digesta sunt, conscripsisse* —, und man möchte aus dem demütigen Bekenntnis: *indignus et pene nullius nominis homuncio* lesen, daß er sich kaum mit dem gottgeliebten Namen zu zieren wagte.

Die Kenntnis, daß der Name Theophilus als solcher Pseudonym ist, die Lessing (Vom Alter der Ölmalerei II) wohl zur Identifikation mit Tutilo von St. Gallen veranlaßte, hat natürlich auch Peter Lambeck besessen, auf den, wie F. Philippi (Der liber vitae des Klosters Corvey S. 159) wahrscheinlich machte, der handschriftliche Zusatz *qui et Rugerus* zurückgeht. Ob jedoch dies Wissen um den pseudonymen Charakter des Namens den Wiener Bibliothekar oder seinen Gewährsmann veranlaßte, von sich aus nach dem wahren Verfasser auf die Suche zu gehen, oder ob Lambeck aus alter Überlieferung schöpfte, ist eine völlig offene Frage. Jedenfalls wurde durch Philippis Untersuchungen A. Ilgs leichtfertiges Hypothesengebäude über Rogkerus von Helmarshausen (s. Ausgabe XLIII ff.), das sich durch nachträgliche Fundamentierung innerhalb der kunstgeschichtlichen Forschung trotz einzelner Einwendungen (Zs. für christliche Kunst 1909, 274 ff.) zu behaupten wußte (s. Alois Fuchs, Die Tragaltäre des Rogerus in Paderborn, 1916 S. 130 ff.), ernstlich ins Wanken gebracht.

Unter den weltlichen Dichtern verzichten auch diejenigen auf Ruhm des eignen Namens, die ihre Dichtungen den vorbildlichen Meistern unterschieben: den Epikern Wolfram von Eschenbach, Heinrich von Ofterdingen, Konrad von Würzburg und den Spruch-

1) Die Übersetzung Gottlieb ist erst in protestantischen Kreisen erwachsen.

dichtern Regenbogen, Frauenlob, Boppe. Sie verschweigen aber ihren Namen nicht in demütiger Selbstentäußerung, sondern um sich, wenn das Spiel gelang, am Ruhm des Meisters zu sonnen und dem Werke eine größere Verbreitung zu sichern, wie im 10. Jahrhundert der Dichter der in Reimversen abgefaßten Gesta Apollonii durch den Namen Strabo (s. Manitius S. 614). Dabei haben wir die fingierte Autorschaft des Jüngeren Titurel, der des Meisters Werk buchstäblich in sich aufnahm, und der in Konrads Kunst erwachsenen Halben Birne natürlich anders zu werten als die belanglosen Prahlereien im Wolfdietrich D (V, 133) und in der späten Laurinbearbeitung (DHB I S. 288) oder die erst der Überlieferung angehörenden Zuschreibungen von Ulrichs Alexander und vielleicht auch *des von Wirtemberc puech.* Zweifeln wir beim Verfasser des Trojanischen Kriegs, der sich bald Wolfram nennt, bald auf ihn beruft, an dem Ernst der Fiktion, so sehen wir Albrecht seine Rolle gut spielen, bis er im Verlangen nach einem neuen Gönner seine Maske schließlich fallen läßt.

Schon der Vortrag fremder Dichtungen mit ihren persönlichen Selbstzeugnissen und Ich-Bekenntnissen und ihrem Dichter und Recitator gleichzeitig gespendetem Beifall zwang unwillkürlich in die Rolle eines anderen Autors hineinzuwachsen, aber erst dramatische Aufführungen wie das Fürstenlob des Wartburgkriegs gaben tatsächlich Gelegenheit, auch eigene Dichtungen unter fremdem Namen zu sprechen. Lohengrin hören wir aus Wolframs Munde. Und bei den Beziehungen des Lohengrin zum Fürstenlob und Titurel halte ich es nicht für ausgeschlossen, daß die Pseudonymie des letzten Drittels des 13. Jahrhunderts vom Wartburgkrieg ihren Ausgang nahm. Auch die biblisch-antiken Rollennamen der Akademie Karls oder des Klosterkreises von Corbie sind ja zu Schriftstellernamen geworden. — In den Vagantennamen Primas, Archipoeta und Golias Pseudonyme zu sehen, die den Dichter vor Verfolgungen der Angegriffenen schützen sollten, wie etwa der Name Theodulus den arg bedrängten Mönch Godescalc, halte ich darum für bedenklich, weil ich den appellativen Charakter dieser, wenn auch nicht selbstverliehenen, so doch mit Selbstbewußtsein getragenen Namen in der Bedeutung Meister (s. S. 61) für überwiegend halte, und weil diese Dichter doch wohl ausnahmslos nicht im Verborgenen wirkten, sondern durch eigenen Vortrag ihrer Werke persönlich für ihre Ansichten eingetreten sind (s. dagegen Burdach, Walther v. d. V. S. 25). Bei den auch außerhalb der Dichtung lebenden Beinamen der Fahrenden, die auf Armut und unstete Wanderschaft anspielen, kann überhaupt

von keinem Decknamen die Rede sein, eine Ausnahme bildet der Name Niemand, hinter dem sich der Verfasser des Schwankes von den drei Mönchen zu Kolmar (GA. 62, 404) verbirgt.

II. Die Formel dichterischer Unfähigkeit und geistiger Unzulänglichkeit

Der demütige Gestus des Dichters, der sich in der Art seiner Namensnennung offenbart, spiegelt sich auch in seiner sonstigen Ausdrucksweise, und zwar als christliche Devotion zunächst in der geistlichen Dichtung. Als Dichter und Geistlicher in einer Person, denen Dichtung Seelsorge an ihren Laienkindern bedeutet, nennen sich Heinrich, der Autor der Litanei (237, 19), Heinrich von Melk (Memento mori 990), Adelbrecht (253), der Verfasser der Exodus (Wiener Hs. 6076; Milst. Hs. 119, 7) und der der Bonuslegende (8) *schalc* oder *kneht* oder gar beides in tautologischer Steigerung. Der Priester Eberhard bekennt sich in weltlicher Dichtung (Gandersheimer Chronik 1605) dort als unnützer Knecht, wo er von seinem geistlichen Beruf spricht. Und es gibt zu denken, daß sich auch Heinrich von Veldeke im Servatius (I 3228) als *diener* des Heiligen bezeichnet, wie später der Dichter der 'Maget krone' (S. 542: V. 396). Diese Priester-Dichter nennen sich Knechte Gottes oder der Heiligen, wenn sie im Gebet oder in demütiger Haltung vor Gott stehen, und sie beugen sich ganz allein vor ihm und seinen Heiligen unbekümmert um einen irdischen Herrn. Heinrich von Melk nennt sich in unmittelbarer Nähe des Abtes Erkenfrid, aber er steht als *armer kneht* neben ihm und nicht ihm gegenüber. Und die einzige Stelle, an der wir in der mhd. Literatur einen Dichter als Gottesknecht dem Adressaten gegenübergestellt sehen, ist charakteristischer Weise gleichzeitig der ganz isolierte Fall, wo eine lateinische Widmung in mhd. Verse übertragen wird: Im Maccabäerprolog ist die salutatio *Ludovico regi Rabanus vilissimus servorum Dei* durch (51 ff.) *daz ist kunic Ludewîge ich Rabanus deme nîge ouch einer der Gotes knehte doch der snôdeste zu rehte* — und die salutatio *Geroldo, sacri palatii archidiacono Rabanus vilis servorum Dei servus* durch (164 ff.) *daz ist Geroldô in sinne des heiligen palasis hô werden archidiakonô Rabanus, ein vil swacher kneht der Gotes knehte unde sleht, wunsche dir gûtes unde heil* — übersetzt.

Die deutschsprachigen geistlichen Dichter selbst fühlen sich als Knechte Gottes nur um der Gemeinde ihrer Hörer willen, so wieder einmündend in das am Eingang der Entwicklung stehende *servus Dei* des Apostels. Die mit *kneht* verbundenen Attribute *arm*, *sündec*, *minnest* und *unnütze* gehen nicht so sehr auf die dichterische Unzulänglichkeit als auf die menschliche Sündhaftigkeit und priesterliche Unwürdigkeit. *sündiger*, *armer* und *træger kneht* sind feste Formeln der Sündenklagen und Litaneien, und in dieser prägnanten Bedeutung wird *schalc* oder *kneht* ein Dichter nur von sich selbst sagen, wie es andrerseits verständlich ist, daß der Bearbeiter von Heinrichs Litanei, der den Abt Engelbrecht dem Gebet des heiligen Koloman empfahl, *dînen scalch Heinrîchen* (237, 19) in das unpersönlichere *den orthaben dirre getihte* umwandelt, so daß sich auch von dieser Seite die Ansicht Rödigers und Kelles Vogt gegenüber bestätigen läßt.

In *schalc* kommt der Begriff niedriger Abhängigkeit und gebundener Sündhaftigkeit früher und stärker zum Ausdruck als in *kneht*, das nicht nur den jungen Mann in dienender Stellung oder den Jüngling schlechthin bezeichnet, sondern auch den Lernbedürftigen[1]), den eine spätere Bedeutungsverengung zum Lehrling und Gesellen (= noch nicht Meister) macht. Der Begriff des noch nicht Ausgelernten, jugendlich Unerfahrenen wird durch das Attribut *tump* verstärkt, um in dieser Bindung auf die dichterische Unzulänglichkeit des höfischen Dichters hinzuweisen. In diesem Sinne nennt sich Hartmann in seinem Erstlingswerk *tumber kneht*: 1601 *sî* (d. h. *Ênîte*) *muoz von mir belîben ungelobet nâch ir rehte: wan des gebrist mir tumben knehte. doch bescheidichz sô ich beste kan* . . 7476 *daz ich iu rehte seite von diseme gereite, wie daz erziuget wære, daz wurde ze swære eime als tumben knehte* . . hier (7470) dem Meister *Umbrîz*, dort (1592) allgemein einem *wîsen man* gegenüber (s. S. 52 f.). Aber von einem Gegensatz zum Ritter, der die biographisch verwertbare Bedeutung Knappe rechtfertigte, ist in dieser Situation nicht die Rede. Der Stricker nennt sich an gleichlautender Stelle *tumber man* — Karl 87 *disiu grôze rede wære mir tumben man ze swære* —, Hugo von Langenstein (291, 46) *künstelôser kneht*, Ruprecht von Würzburg (8) *tôrehter knabe*, Heinrich von Beringen (10704) *junger knabe*, Walther von Rheinau

1) Frauenlobs (108) *Nu hulde mir, ich wil dich hie ze knehte enpfân* . . *du zimst mir zeime knehte wol, sint daz du wilt des sanges schilt und anders keinen vüeren* . . *sich an der rîme pinselstrich* . . wendet sich an den Knappen und Lehrling der Sangeskunst (s. DWb. 5, 1388).

(2, 19) *kleiner kunst knabe*, Tilo von Kulm (42) *vil tummer vende* und der nichtgeistliche Dichter der Maccabäer, der Rabans *servus* mit *kneht* übersetzt, nennt sich selbst im eignen Prolog (275) *armer knabe*, und zwar seinen Meistern Raban und Hieronymus gegenüber. Den Meistern, von denen Enikel ihr *diener* (Weltchronik 104) lernen will, ordnet sich auch Hugo von Langenstein unter: 291, 46 *dâ von ich künstelôser kneht sol billich die meister flêhin* —[1]), wie sich denn auch all die übrigen Kunstknaben und kunstlosen Knechte dem irdischen oder göttlichen Meister als Inbegriff aller Kunst und aller Weisheit demütig beugen, ganz gleichgültig, ob sie diese Beziehung ausdrücklich betonen oder nicht.

tumpheit des Dichters, der sich seiner Aufgabe nicht gewachsen fühlt, geht nicht nur auf poetische Technik, sondern auch auf den Inhalt. Dem nicht erlebten Stoff steht der *tumbe*, unerfahrene Dichter kritiklos gegenüber: Konrad Fleck 93 *des müezen die mir helfen jehen den minnen lôn ist geschehen von frouwen oder von wîben: ich muoz iu leider schrîben in eime wâne drumbe. sô tuon ich als der tumbe, der in sîner tôrheit den herren dicke wâr seit und enweiz er es doch selbe niht, wan ez im âne list geschiht;* Reinfried 12819 *nu wol, ich sage nâ wâne: dar zuo sô bin ich âne geburt und ellenthafte kraft, daz ich niht von der ritterschaft weiz, wan diu ist mir verzigen* —. Der Dichter von Floire und Blanscheflur bezichtigt sich der *tumpheit* des vergeblich um Liebeslohn werbenden Minnesängers (s. E. Schmidt, Reinmar S. 9). Wenn sich dagegen der ratende oder belehrende Dichter *tump* nennt: Rud. v. Rotenburg HMS I 82ᵇ *daz ist mîn tumbes mannes lêre* (vgl. Pfeffel HMS II 145ᵇ; Heinzelein v. Konstanz, Zwei Johansen 81, 3 f.) im Gegensatz zu dem *wîsen rât*, den er gibt: Heinrich v. Rugge MF 96, 1 *ein tumber man iu hât gegeben disen wîsen rât* (vgl. MF 99, 21 f.) oder aber den *wîsen* Beratenen gegenüber: Heinrich von Beringen 1675 *sît ich unwîser junger sol die alten wîsen lêren leben* (vgl. Gandersheimer Reimchronik 1607), oder wenn der Dichter den Rat oder die Lehre die er gibt *tump* oder *kranc* bezeichnet: Guter Gerhard 6881 *ein ander spruch nâch disem gât, den gît ouch mîn tumber rât* (vgl. Ulrich von Lichtenstein 251, 18; Johann von Würzburg 13252), wiederum im Gegensatz zu dem *wîsen* und *tumben* Publikum: Guter Gerhard 39 *nâch der lêre ich*

1) Ebernand (4498) nennt sich den *meistertihtêren* gegenüber *tumber man*, und *tump* im Verhältnis zum *meister* fühlen sich auch Rud. von Ems (Al. 3077), Heinrich von Freiberg (Tristan 46), Heinrich von Beringen (56) und der Dichter von der Minne-Falkner (170, 6).

kêre mit mîner kranken lêre gegen wîser unde an tumbe diet, so will der Dichter damit natürlich nicht den Rat als solchen irgendwie bemängeln, sondern lediglich die in der Rolle eines Ratgebers liegende Anmaßung demütig mildern. Sind diese mannigfachen Variationen von *tump* und *wîse* im Munde eines Ratenden am Schluß des Meier Helmbrecht — 1923 *nû seht ûf und umbe: râte iu wol ein tumbe, dem volgt und ouch des wîsen rât* — ironisiert oder mißverstanden? Ich glaube das Letztere, denn dieser Schluß der Ambraser Hs. erweist sich auch sonst als schwächliches Stümperwerk (s. S. 13 f.)

Mit dem demütigen Geständnis der *tumpheit* berührt sich aufs engste des Dichters Bekenntnis, daß er ohne *sinne* oder der *sinne* beraubt sei (Veldeke, Servatius I 184; Wigalois 6, 6 f.; Pleier, Tandareis 4062; Kleiner Lucidarius XV 6; konditional: Klage 5; Johann von Würzburg 144) oder *sinnelôs* (Joh. v. Frankenstein 2; Ottokar 47), *ganzer sinne hol* (Wigalois 6, 16; Ruprecht von Würzburg 15: *guoter witze hol*), *ganzer sinne unberihtet* (Pleier, Garel 21296 f.), *an sinnen arm* (H. v. Beringen 9419), *der sinne ein kint* (Gotfrid von Neifen 5, 23), *niht sinnes wîse* (Konr. v. Heimesfurt, Urstende 103, 5). Der *sin* ist *dürre* (obd. Servatius 55), *herte* (Herb. v. Fritzlar 90), *versteinet* (Ulr. v. Eschenbach, Al. 5389), *ungelenkic* (Johann von Würzburg 14549), *grop* (H. v. Beringen 3867), *erlamt* (Ulr. v. Eschenbach, Al. 5388), *swach* (Eraclius 129; H. v. Beringen 10691 f.), *laz* (Herb. v. Fritzlar 90; Rud. v. Ems, Al. 15756; der Dürinc HMS II 27ᵃ), *blœde* (H. v. Beringen 10691 f.), *unscharf* (Maccabäer 328, konditional: H. v. Kröllwitz 4747), *niht wol besniten* (Reinfried 12777), *brœde* (K. v. Ammenhausen 19196), *bœse* (Wigalois 7, 3 und von dort übernommen Krone 47), *clein* (Nikol. v. Jeroschin, Chronik 5866), *sleht* (Ulr. v. Eschenbach, Al. 27571), zu früh vom Nest geflogen (Johann v. Würzburg 152 f.). Der *sin* ist *tump* (Wildonie, Nackter Kaiser 644; Nikol. v. Jeroschin, Adalbert 102, Chronik 302; H. v. Langenstein 1, 3; Sachsenspiegel, Reimvorrede 144; Braunschweig. Reimchronik 107; Johann v. Würzburg 166), *unkünstic* oder *künstelôs* (Ebernand 3016; Rud. v Ems, Barlaam 297, 19; Reinfried 12849, 12876, 12914), der *sin*, von Ulr. v. Eschenbach (Al. 5998, 7812) nach dem Vorbild des häufig belegten *ingeniolum* auch *sinnel* genannt, ist *kranc*: (Pilatus 11 ff.); Rud. v. Ems, Barlaam 4, 9; Konr. v. Heimesfurt, Himmelfahrt Mariae 27, 40; Jüdel 129, 18; Judith 2692; H. v. Kröllwitz 4662, 4772; Goldene Schmiede 877; Wallersteiner Margarete 19; H. v. Langenstein 1, 6 (*witze*); Passional ed. Köpke 5, 87; Joh. v. Frankenstein 11411; Gottes Zukunft 77; Maccabäer 279; Nikol. v. Jeroschin,

Adalbert 102; Heinzelein v. Konstanz, Zwei Johansen 40, 4; Lutwin 62; Maria Magdalena 44ᵃ 1, 14; Wigalois 149, 9; Freidank 1, 4; Pleier, Tandareis 4064; Rud. v. Ems, Al. 15756, Weltchronik 881; Ulrich v. Lichtenstein 2, 12; 571, 5; Kleiner Lucidarius XV 21; Partonopier 150 f. (*list*); Ulr. v. Eschenbach, Al. 7812, 17366, 27768, Anhang 75, 108; Reinfried 59, 12744 f.; Ottokar 39192 f.; Fressant 22; Ruprecht v. Würzburg 9; Nikol. v. Jeroschin, Chronik 5866; K. v. Ammenhausen 120; H. v. Beringen 10691 f.; Colin 856, 43; H. v. Mügeln, Überschrift nach V. 68. Aus dem Maccabäerprolog, in dem Hrabans *juxta . . ingenii tenuitatem* durch *ûz cranken sinnen* (83) und *ex nostrae parvitatis sensu* durch *ûz sinnen lihten mîner cranken vernumftikeit* (96 f.) wiedergegeben wird, lernen wir die in der lateinischen Literatur häufig vorkommende Entsprechung *infirmus* nicht kennen.

Ist der Dichter *âne sinne* und *sinnelôs*, so ist Gott *sinnerîche* (H. v. Kröllwitz 4668 f.), die *sinne*, die der Dichter begehrt (Thomasin 139) möge Gott verleihen ('Wahrheit' 85, 6 f.; Wigalois 6, 14; Gandersheimer Reimchron. 109; Kleiner Lucidarius I 4 f.; H. v. Freiberg, Legende vom hl. Kreuz 72; Hesler, Apokal. 16504 ff.; Gottes Zukunft 84; Bruder Philipp 3: Maria; H. d. Klausner 5; Tilo v. Kulm 38 f.) und sie dem Dichter gönnen (Konr. v. W., Trojan. Krieg 98 f.; Reinfried 507). Gott möge den *sin* leiten und lenken, richten und strecken (Anegenge 1, 9; Bonus 6: Maria; Kleiner Lucidarius I 11 f.; Evangel. Nicodemi 309; Joh. v. Frankenstein 82 f.; Nikol. v. Jeroschin, Chronik 70 f.; Tilo von Kulm 58: Maria), ihm beistehen (Rud. v. Ems, Barlaam 4, 21), ihn pflegen (Kleiner Lucidarius VII 7), reinigen (Wernher, Marienlieder 4 f.: Maria; Wildonie, Nackter Kaiser 644), erleuchten (Ebernand 18; K. v. Ammenhausen 12, 19173), mit Feuer entzünden (Jolande 2 f.) und mit dem Brunnen seiner Weisheit begießen (Rud. v. Ems, Weltchronik 68 f.). Der Dichter bedarf der *sinne* (H. v. Kröllwitz 1103; Minne Lehre 12), sein *sin* ist der schweren Aufgabe nicht gewachsen[1]) (Anegenge 4, 54 f.; Ebernand 14; Rud. v. Ems, Al. 15756 ff.; Heinzelein von Konstanz, Zwei Johansen 8, 2), der *sin* ist zu krank und schwach, das unternommene Werk im hohen, florierten Stil auszuführen (Krone 89 ff.; Gottes Zukunft 75 ff.; Gr. Alexander 6380 ff.). Denn Gott hat dem einzelnen nur ein bescheidenes Maß an *sinnen* verliehen, nur ein

---

1) Daß *ze swære* von der Aufgabe des Dichters nicht die Bedeutung onerosius sondern difficilius hat, ist von Roethe (AfdA. 51, 121) Franck gegenüber mit Recht betont worden.

'Pfund' [1]) (Väterbuch 41518), aber die Welt soll dieser *sinne geniezen* (Albrecht v. Halberstadt, Prolog 60f.).

Dies typische Grundgefühl des mal. Dichters, der sich des bescheidenen Maßes der ihm verliehenen *sinne* bewußt ist, durchbricht, soweit ich sehe, nur Otte, der Dichter des Eraclius. Er bereut mit seinem *schaz* (17) nicht gewuchert zu haben und will das Versäumte nunmehr nachholen: 26 *ich enwils niht langer heln, daz sint mîn witze und mîn sin, des ich ze guoter mâze rîche bin von dîner heileclîcher gebe* —. Der Dichter nennt also sich selbst *sinnerîch*, eine Eigenschaft, um die man Gott preist, und die Albert (Ulrichs Leben 30) zur Erfüllung seines Vorhabens begehrt. Otte ist der einzige, den die immanente Tendenz der Parabel vom verlorenen Pfunde, die auch Eike von Repgow mit Stolz erfüllt, zu dieser Stufe des Selbstgefühls erhoben hat. Denn obwohl der Prolog der schlechteren Überlieferung angehört, wird sein demütiger Stil jeden Zweifel an Ottes Autorschaft unterdrücken. Mag man auch die reumütige Bitte um Vergebung lediglich auf die Unterlassungssünde bisheriger dichterischer Untätigkeit beziehen, so bleibt doch das Gebet um göttlichen Beistand. Und es bleibt vor allem die demütige Unterordnung unter die *guoten tihtære* (124), die mit ihrer Meisterschaft sein Werk unterstützen und etwaige Fehler seines *swachen sinnes* (129) bessern sollen. — So sehen wir auch in dieser Terminologie des Dichters demütiges Verhalten sich zweifach äußern: neben dem Dank an Gott, der aus *sinne*reichem Schatze spendet, steht — vor allem in der weltlichen Dichtung — des Dichters freiwillige Unterwerfung unter die mit *sinnen* ausgestatteten, überlegenen Meister: Wigalois 6, 16 *ich bin noch ganzer sinne hol: des sprich ich nâch kindes site . . des sol man mir danken baz denn eimes inne rîchen man, der meister ist und sprechen kan;* Johann von Würzburg 14517 *ach, du werder Wolfran von Eschenbach, besinter man, moht dich mîn sin erlangen*, vgl. Beringen 10691 ff.

Der Grund, in dem Ottes Selbstgefühl wurzelt, ist nicht Künstlertum wie bei Wolfram, sondern gelehrte Bildung: 136 *ein gelêrter man hiez Otte, der dise rede tihte und ir uns berihte, als erz an einem buoche las, da ez an welhischen geschriben was* —. Der Dichter nennt sich nicht gelehrter Ritter wie Hartmann, für dessen

1) Über die Parabel vom vergrabenen Pfunde, die ebenfalls in den Prologen lat. u. roman. Dichtungen eine große Rolle spielt (s. Kap. III), s. Ehrismann, Studien über Rudolf v. Ems S. 4 Anm. 4 u. die im übrigen für meine Zwecke (auch als Sammlung) nicht benutzbare Dissertation von R. Ritter, Einleitungen der ad. Epen S. 75. — Hier handelt es sich aber nur um das Pfund der *sinne*.

Stand die interne Klosterschulbildung etwas Außerordentliches bedeutet, auch nicht gelehrter Schüler wie Herbort, der damit nur seinen Wahlspruch docendo discimus umschreiben wollte (s. S. 53), er berührt sich mit Heinrich v. d. Türlin (224 f.), der sich gelehrt nennt, weil er — im Gegensatz zu einem Konrad von Würzburg (Partonopier 212) — selbst die französische Quelle seiner Dichtung lesen kann, nur daß der Begriff des Gelehrtseins für den notarius, der auf eine abgeschlossene geistliche Bildung zurücksieht, eine umfassendere Bedeutung erhält, auf deren Grunde die Kenntnis französischer Sprache und Literatur als ein vor anderen clerici auszeichnendes Ingrediens erscheint. Hat der Dichter den Eraclius gleich mit diesem selbstbewußten Prolog hinausgehen lassen, oder ihn erst einem späteren Exemplar zugefügt, als die Dichtung ihm schon einen Namen gemacht hatte? Ich möchte das Letztere annehmen, da ein weiterer Abstand von der Dichtung auch die Erwähnung des Perserkönigs Cosdroas (85) ohne Änderung von V. 348 ff. und 4488 ff. erklären würde (s. Graef S. 2).

Dem bürgerlichen Autor des Eraclius ist die Kunst Wissenschaft, der er seine Erhebung zur höfischen Gesellschaft aus tieferer sozialer Sphäre zu verdanken hat, für Wolfram ist Kunst natürliche Veranlagung, durch selbstverständliche Erziehung der ihn umgebenden Gesellschaft entwickelt und ausgebildet. Der Gegensatz zeigt sich bereits in der klassischen Blütezeit und stellt sich also früher heraus, als uns die einseitige Berücksichtigung der Lyriker und Spruchdichter glauben läßt, — lange vor Epigonentum und Meistersang. Ob in der Kunstanschauung eines Dichters das Wissen um die Kunst, die Gelehrsamkeit ihres Inhalts oder das angeborene Talent tiefer oder höher bewertet wird, läßt sich nur von Fall zu Fall entscheiden, wobei das vielfach schillernde Wort *kunst*, von ein und demselben Dichter in verschiedener Bedeutung gebraucht, nur unter sorgfältigster Interpretation herangezogen werden darf[1]). Für unsere Fragestellung ist diese Entscheidung jedoch von geringerer Wichtigkeit, da diese Dichter auch das Wissen nicht als selbsterworbenes Gut, sondern als Gnadengabe Gottes betrachten. *kunst* wird von Gott verliehen: obd. Servatius 5; Meissner HMS III 103ᵇ; Gotfrid Hagen 26 f. u. s. w.; denn in Gott liegt alle Kunst beschlossen, Gott ist aller Kunst Beginn, Hort und Meister: Rudolf von Ems, Weltchronik 61 f.; H. v. Kröllwitz 3964, 4668 f.; Konr. v. Würzburg, Trojan. Krieg 258 f.; Gotfrid Hagen 26 f.; Tilo von Kulm 1121. Kunst

1) s. Ehrismann, Studien über Rudolf v. Ems S. 3 ff.

ist heilig, sie ist Gott untertan und sein Bote: Friedr. v. Sonnenburg HMS III 71ᵃ. Auch die Profandichtung dient Gott, weil sie letzten Endes tendenziös ist und didaktisch, und selbst dort, wo sie der Kurzweil dient, noch bessern und bilden will.

Und es entspricht der typischen Anschauung des mal. Dichters im Gegensatz zu dem *sinnerîchen* Autor des Eraclius, daß Gott dem einzelnen aus der Fülle seiner Kunst nur wenig spendet: Rudolf von Ems, Barlaam 3, 29 *swie kleine doch sîn wîser rât der künste mir geteilet hât* —. Andrerseits sehen wir das Selbstgefühl Heslers (Apokal. 1362 f.) wiederum an dem Gleichnis vom zinstragenden Pfunde emporwachsen: Apokal. 150 *dâ mûz ich wûcher geben abe gote, der mir gab di kunst* —. Aber im Widerschein des göttlichen Ideals und seiner Manifestation in der Kunst der Meister erscheint die eigne Kunst als *unkunst*, womit der Maccabäerprolog (129) Rabans *imperitia* wiedergibt: obd. Servatius 53; Rud. v. Ems, Guter Gerhard 6858, Alexander 3248, Willehalm 2294, 15677; Ulrich von Eschenbach, Alexander, Anhang 75; Väterbuch 41500. Das Werk ist *künstelôs* (H. v. Langenstein 291, 20) oder *künste lære* (konditional: Ulrichs Leben 1578 f.), *künstelôs* auch der Dichter selbst, sein Sinn und sein Herz (Rud. von Ems, Al. 3248, 3269; Goldene Schmiede 137; Heinr. v. Freiberg, Tristan 46; Legende vom hl. Kreuz 92; Reinfried 12849; H. v. Langenstein 1, 14; 291, 44; 291, 46; Johann v. Würzburg 7813; Maria Magdalena 43ᵃ 2, 3 (?); 48ᵃ 2, 15), der Dichter hat keine *kunst* (Konr. v. Heimesfurt, Urstende 103, 38 f.; H. v. Langenstein 1, 11; v. Gliers HMS I 107ᵇ; Reinfried 12914; konditional: Johann v. Würzburg 144; K. v. Ammenhausen 19186), oder doch keine *rîche* oder *meisterlîche kunst* (Goldene Schmiede 10 f.; konditional: Lohengrin 765, 6; Heinrich v. Freiberg, Tristan 1 u. 6; Nikol, v. Jeroschin, Chronik 303; Tilo v. Kulm 44), er hat wenig *kunst* (jüngerer Spervogel MF 247, 52; Judith 2656 f.; Wallersteiner Margarete 70; H. v. Langenstein 1, 7; Ottokar 14; K. v. Ammenhausen 53; Gr. Alexander 6368, 6396; HMS III 466ᵇ), er ist *arm*, *toup* oder *lam* an *kunst* (Pleier, Meleranz 110; H. v. Langenstein 232, 39; K. v. Ammenhausen 128 f., 636), seine *kunst* ist *kranc, swach, dünne* und *brœde* (Wigalois 297, 1 ff.; Rud. v. Ems, Willehalm 5626; Ulrich v. Türheim, Willehalm S. 25: 111ᶠ; Eberhard v. Sax HMS I 70ᵇ; H. v. Langenstein 291, 30; 292, 6; Reinfried 12744 f.; Walther v. Rheinau 3, 15; Nikol. v. Jeroschin, Adalbert 137; K. v. Ammenhausen 19196 f.), sie ist *ringer den ein pimz* (Hermann Damen VI 11) und der Dichter selbst ein *gouch der kunst* (Gr. Alexander 6420 f., s. S. 49) u. s. w.

Im Eingangsgebet des Willehalm stellt Wolfram dem Bil-

dungsstolz anderer Dichter seine eigene nicht erlernte, von Buchwissen unberührte Kunst gegenüber, um für ihre Ausübung den Beistand Gottes zu erflehen. Das Gefühl der Gegensätzlichkeit zu gelehrten Dichtern erweckt in ihm das Bewußtsein seiner künstlerischen Eigenart, wie es in der zuerst von ihm gefügten Bindung *mîn kunst* zutage tritt. Wolfram gebraucht die Wendung bereits im Parzival (4,4; 637,1; 738,1), aber nur dort, wo er diese seine Kunst für unzulänglich erachtet. Wirnt nimmt den Terminus auf, der sich schon in den ersten sechs Parzivalbüchern (4,4) findet, aber nicht nur in negativer Form (297,1 und in dem nach vollendeter Dichtung verfaßten Prolog 8,24; ebenso Rud. v. Ems, Willehalm 5626; Ulrich v. Türheim, Willehalm S. 25: 111[f]; Wallersteiner Margarete 70; H. v. Langenstein 232,34; 291,7ff.; 292,19 f.; Nikol. v. Jeroschin, Adalbert 137; K. v. Ammenhausen 298f.; H. v. Beringen 2054; Gr. Alexander 6368; H. v. Mügeln 87), sondern auch in positiver Fassung — 149,21[1]) *ich wil zuo den besten gên und wil mit mîner kunst begên und mit mînen zühten daz daz ich in gevalle baz danne ein guotes rîcher man* —, wodurch erst eigentlich der dem Ausdruck innewohnende, von Wolfram noch verhüllte, selbstbewußte Künstlerstolz offenbart wird, von der einfachen Ankündigung, die eigne Kunst, der man die Vollendung der Dichtung zu danken hat (Ulr. v. Türheim, Willehalm S. 25: 111[f 2]), S. 28: 127[c]), an die Ausführung des Werkes zu setzen (Jolande 22f.) und sie öffentlich zu zeigen (Stricker, Daniel 16f.; Heller der armen Frau 14), mit ihr Dank abzustatten (der Unverzagte HMS III 46[a]) und um die Gunst des Publikums zu werben (Wigalois 149,21ff.; Rud. v. Ems, Guter Gerhard 6850, Willehalm 125f., 5640f., 5649f., 15646f.; Hesler, 'Erlösung' 56ff.) oder sie für sich allein auszuüben (Konr. v. Würzburg, Trojan. Krieg 184f., 210) bis zu dem stolzen Wunsch Heslers: Apokal. 1362 *daz lange stête sî mîn bûch und mîn kunst lange schîne* . . und der eitlen Prahlerei Frauenlobs: 284,7 *mîn schœne kunst, mîn singen muoz truoben in mîns herzen schrîn* . . 165,7 *ûz kezzels grunde gât mîn kunst* . . und einer gegen ihn gerichteten unechten Regenbogenstrophe: HMS III 347[a] *iuwer kunst ist gein mîner krank* —. Frauenlob stellt seine eigne Kunst über die der alten Meister, weil er allen Kunstklagen seiner Zeit zum Trotz an einen kontinuierlichen Aufstieg

1) Wolframs Einfluß beginnt etwa mit S. 136.

2) Daß Ulrichs *wær ich nû an sprüchen wis, sît es mich nieman lêret, des wær mîn kunst geêret* — auf Wolframs *hân ich kunst, diu* (statt *die*) *gît mir sin* zurückgeht, zeigt Busse, Ulrich von Türheim S. 25, nach dessen Seitenzahlen ich Ulrichs Willehalm citiere.

glaubt, den er selbst heraufführen hilft, nicht anders wie der Titureldichter — Widmungsgedicht Str. 14 *all edliu kunst sich bezzert, und niht bôsert, und wêhet* —, nur daß Albrecht tief davon durchdrungen bleibt, daß seine Kunst nur im Schatten des größeren unerreichbaren Meisters gedeiht. Und des gewaltigen Abstandes von der Kunst ihrer Vorbilder sind sich auch andere Epigonen bewußt, die sich den *künsterîchen* Meistern gegenüber, die *der künste hort* besitzen (Rudolf v. Ems, Al. 3084; Lohengrin 764, 1 f.), *künstelôs* oder an Künsten *lam* nennen (Rud. von Ems, Alexander 3269 ff.; Pleier, Meleranz 110; H. v. Langenstein 291, 46; Heinrich v. Freiberg, Tristan 46), wie Konrad v. Würzburg (Goldene Schmiede 108 ff.) den Kunstriesen gegenüber die eigne Zwerghaftigkeit empfindet. Man wünscht sich nichts Höheres als die Kunst dieser Meister: Ulrich von Türheim (Willehalm S. 26: 117[c]) wünscht sich Wolframs Kunst und Ulrich von Eschenbach (Alexander 16225 f.) die Kunst Ulrichs v. d. Türlin.

Bei den epischen Dichtern finden wir überall Unterordnung unter die Meister, keiner fühlt sich selbst *künsterîch* wie Bruder Wernher (HMS III 18[a], s. Roethe, Reinmar 194), oder im Besitz *rîcher kunst* wie Walther v. d. V. (28, 2)[1]), oder versteigt sich gar zu frevler Überhebung wie Frauenlob (s. S. 44). Liedersänger und Spruchdichter, die ganz anders als der epische Erzähler am persönlichen Vortrag haften und zweifellos schon zu Walthers und Wolframs Zeiten gewohnt waren, durch persönliches Auftreten Mann gegen Mann ihre Kunst im Widerstreit mit Konkurrenten zu messen, sind von stärkerem Selbstgefühl durchdrungen als die epischen Buchdichter, deren Terminologie in der lateinischen Literatur geistlicher Dichter und Schriftsteller wurzelt, während dem Sänger durch lateinische Vagantenlieder antikes Lebensgefühl und Selbstbewußtsein vermittelt werden konnte (s. Süßmilch, Lateinische Vagantenpoesie S. 60). Der Archipoeta erdreistet sich mit Ovid in die Schranken zu treten: (ed. Manitius III 18) *Nasonem post calices carmine preibo* . . und behauptet im Versemachen jedem andern Dichter an schneller Routine überlegen zu sein: VI 8 *aliquando facio versus mille cito et tunc nulli cederem versuum perito* — [2]).

---

1) Allerdings hervorgerufen durch die Antithese leiblicher Armut: *daz man mich bî rîcher kunst lât alsus armen* —, nachgeahmt von Friedrich v. Sonnenburg HMS III 71[a] und dem Meissner HMS III 104[a], s. Roethe, Reinmar S. 187.

2) Über ähnliche Formen des Selbstlobs und der Selbstüberhebung bei den Troubadours: Herzog Guilhelm IX. von Aquitanien, Bernhard von Ventadour, Graf Raimbaut III. von Orange u. aa. s. Diez, Leben und Werke der Troubadours[2] S. 9 f., 33, 55.

Das verschiedene Verhalten den eigenen Dichtungen gegenüber tritt besonders dort zutage, wo Epiker und Lyriker in Personalunion verbunden sind: Wolfram von Eschenbach und Ulrich von Lichtenstein sprechen mit Stolz von ihren Liedern (s. S. 65), in den Äußerungen über ihre Epen erheben sie sich jedoch nicht über den demütigen Stil ihrer Zeit.

Wolfram huldigt dieser Tradition nicht nur im Willehalmprolog (s. Ehrismann, Wolframs Ethik ZfdA. 49, 460), sondern auch in der sogenannten Selbstverteidigung des Parzival, ursprünglich als Schluß der Sechsbücherausgabe gedichtet und darum den Prologen und Epilogen anderer Epen schon rein äußerlich anzugliedern. Aber auch inhaltlich ist diese Einordnung in die epischen Vor- und Nachworte begründet. Der Dichter spricht von der Wertlosigkeit seines Werkes — 115, 25 *swer des von mir geruoche, dern zels ze keinem buoche* — und von der eignen Unzulänglichkeit — 115, 27 *ine kan decheinen buochstap. dâ nement genuoge ir urhap: disiu âventiure vert âne der buoche stiure* — beides übertrieben, wie es dem Stil der Demut eignet, und beides verklärt durch den Humor des Dichters in einer Art künstlerischer Selbstbefreiung von der Verstiegenheit formelhafter Tradition. Daß die Formel im Eingangsgebet des Willehalm, einem geistlichen Werk des alternden Dichters, trotzdem wiederkehrt, spricht nicht gegen solche Auffassung. Singer (Wolframs Willehalm S. 4) hat nur scheinbar Recht, wenn er auf die verschiedene Bedeutung der parallelen Willehalmstelle — 2, 19 *swaz an den buochen stêt geschriben, des bin ich künstelôs beliben* — hinweist: hier sage der Dichter nichts anderes, als daß er keine Buchgelehrsamkeit besitze, im Parzival dagegen, daß er nicht lesen und schreiben könne. Denn ich bestreite hier die Berechtigung solcher auf die Wirklichkeit bezogener Interpretation, wo es sich um formelhafte Hyperbel handelt. Auch die Parzivalstelle heißt nichts anderes als völlig ungelehrt, ungelehrt bis zum Analphabetentum, als Hyperbel verständlich nicht nur aus dem Wesen des demütigen Stils, sondern auch aus der zornigen Abneigung des Dichters gegen gelehrte Poeterei, zumal dann, wenn sie mit der Prätension des Frauendienstes verquickt ist. Oder nehmen wir die übrigen Übertreibungen wörtlich, wenn der Dichter sein Werk vor dem Schein eines Buches bewahren möchte, obwohl er es sich selbst geschrieben vorstellt (337, 3), oder wenn er behauptet, daß seine Dichtung aus keiner literarischen Quelle schöpfe, obwohl doch Singers Untersuchungen zur Evidenz erwiesen haben, wie er sich aus französischen Büchern zum mindesten vorlesen ließ? Und nehmen wir schließlich

auch seine Ablehnung für Frauen zu dichten als bare Münze, da er am Schluß des 6. Buches (Parz. 337, 27 ff.) doch selbst erklärt, daß er die Fortsetzung seines Werkes von dem Willen einer Frau abhängig mache und schließlich seine gesamte Dichtung in Hoffnung auf Frauendank ausklingen läßt: Parz. 827, 25 *guotiu wîp, hânt die sin, deste werder ich in bin, op mir decheiniu guotes gan, sît ich diz mær volsprochen hân. ist daz durh ein wîp geschehn, diu muoz mir süezer worte jehn* — (s. Burdach, Walther v. d. V. S. 13)?

Das Motiv der Ungelehrtheit in Wolframscher Form ist uns in Selbstzeugnissen mhd. Dichter auch sonst überliefert, so im Hohen Lied Bruns von Schonebeck: 1825 *so wizzet daz ich ein leie bin. zu der schrift hân ich kleine hoge, daz ich ein pfaffe geheizen moge* —, obwohl der Magdeburger Konstabel eine 'für einen Laien ungewöhnliche, an Gelehrsamkeit streifende lateinische Belesenheit besaß' (s. Roethe ADB 33, 484). Aber Brun steht tatsächlich unter Wolframs Einfluß, und aus Wolframs Willehalmprolog entlehnt der Teichner[1]) — Karajan S. 114, Anm. 56 *von natûr ich gelêret bin und von got, der gît mir sin .. aber nâch den buochstaben bin ich aller kunst beschaben. sô bin ich gelêret unde niht* — ebenso wie der Titureldichter 4832 *manige witze diu buoch dâ kunnen lêren, der kunst hân ich keine, und hân ich kunst, die mûz mîn sin mir mêren* — vgl. auch Ulrich v. Türheim S. 25: 101[e]. Aber es ist bedeutungsvoll, daß Albrecht die in der Rolle Wolframs gesprochenen Worte — 62, 2 *kunstlôs an meisterschefte bin ich der schrift* — der Eingangsbitte an den Allmächtigen um Sündenvergebung und Beistand für sein Werk eingliedert. In demselben Zusammenhang sagt auch Ebernand: 37 *ich bin leider sundec unde der schrift unkundec, tihten ist mir unbekant.* Aber Ebernand zeigt, soweit ich sehe, keinerlei Wolframschen Einfluß und gelangt trotzdem zu einer ähnlichen Formulierung, weil er ebenso wie Wolfram von dem demütigen Stil der Vor- und Nachworte bestimmt wird. Ob wir *der schrift unkundec* als Analphabetentum oder laienhafte Unkenntnis der Bibel oder anderer geistlicher Schriften interpretieren, ist gänzlich gleichgültig, wir wissen trotzdem, daß der angesehene Erfurter Bürger, der uns als Ratsmitglied bezeugt wird, eine geistliche Schulbildung hinter sich hatte. Aber die Hyperbel des Nicht-Lesen- und Schreiben-Könnens würde gut zu des Dichters sonstigen Übertreibungen in den selbstverkleinernden Bekenntnissen seiner mensch-

1) Auf diesen Zusammenhang weist bereits Singer, Wolframs Willehalm S. 4 hin, ähnlich auch Seemüller, Deutsche Poesie vom Ende des 13. bis in den Beginn des 16. Jahrhunderts (Geschichte der Stadt Wien 3, 1) S. 44 f.

lichen Schwachheit und dichterischen Unfähigkeit stimmen. Ebernand nennt sich ungelehrt vor Gott; ungelehrt vor dem Heiligen, dem *wîsen end gelêrden* (Servatius I 188), fühlt sich der geistlich gebildete Heinrich von Veldeke (Servatius I 185) vielleicht in Anlehnung an das *licet minus edocti sumus* der Vita der Hs. T, falls der Quellennachweis Wilhelms trotz den von A. Kempeneers erhobenen Zweifeln zurecht bestehen bleibt. Ungelehrt nennt sich auch der geistliche Übersetzer der Sermones nulli parcentes (9) und der Verfasser der Maria Magdalenenlegende (1[a] 1, 19), wie schon der Irenapostel Patricius seine Epistola ad Christianos mit den Worten *Patricius peccator indoctus scilicet* beginnt und seine Confessio fidei mit derselben Formel schließt (s. K. Schmitz aaO. S. 54 f.). *indoctus eloquio* sagt von sich der gelehrte Kommentator Angelomus von Luxeuil (Migne 115, 109), *imperitus* und *indoctus* der auf der Höhe der Bildung seiner Zeit stehende Bischof Otto I. von Freising zu Beginn der Historia de duabus civitatibus (Prologus lib. I).

Zur Selbstbezichtigung fehlender Gelehrsamkeit und mangelhaften Kunstwissens treten Selbstanklagen **unzulänglichen Formvermögens**, mangelnder Eloquenz und ungenügender Technik. Ist dem Pilatusdichter, der den neuen von alten Schlacken gereinigten Stil mit heraufführen half, die deutsche Zunge *ze laz* (59 f.), so scheint der Dichter des Moriz von Craon (1778 ff.) über die Armut deutscher Zunge im Gefühl der eignen Unfähigkeit zu klagen. Ich sehe darin nichts als eine Bescheidenheitsformel, deren um den absoluten Reichtum der Sprache unbekümmerte Wahrheit von jedem wortringenden Künstler bald stärker, bald schwächer empfunden wird, und finde daher eine hierauf gestützte Datierung des Moriz von Craon vor Gotfrids und Wolframs Dichtung (s. Edw. Schröder, Moriz von Craon S. 28) nicht berechtigt. Noch Beringen (60 f.) entschuldigt sich des *einvaltigen diutschen dônes* seiner Worte. Daß der Ausländer Thomasin (67 ff.) und die aus dem Kolonisationsgebiet stammenden oder doch dort tätigen Ordensgeistlichen Jeroschin (Chronik 304) und der Danieldichter (58) ihr schlechtes Deutsch, die aus der Diskussion über die mhd. Schriftsprache hinreichend bekannten Autoren ihre Stammesidiotismen zu entschuldigen bitten, ist individuell begründet. Zum formelhaften Stil gehören die Geständnisse allgemeinerer Art: daß dem Dichter, der nicht *redehaft* genug (Konr. von Heimesfurt, Urstende 103, 4), der *rede* nicht Meister ist (Wigalois 6, 8), oder zu *grop* zu reden fürchtet (Goldene Schmiede 124), die Zunge *trocken* (Pilatus 77), *ungelenke* (Passional ed. Hahn 145, 21), *unredende* (Ebernand 20) ist, oder ihm überhaupt den Dienst versagt (Wigalois 6, 6 f.). Der Mund ist

gebiurisch (Walther von Rheinau 4, 20 = *stilus rusticus* der Vita 18), die Lippen sind *umbesnittin nâch hovelîchin sittin* (Nikol. v. Jeroschin, Chronik 307 f.), der Mund ist *laz* (Heinrich v. Freiberg, Ritterschaft des Joh. v. Michelsberg 46,322), oder, ganz aufs Ethische hinüberspielend, *unwert* (Ulrich von Eschenbach, Alexander 96). Aber Gott heilt Mund und Zunge (Väterbuch 41515; H. v. Langenstein 1, 36), wie er auch *rede* verleiht (Ebernand 25). Der Vergleich mit dem Schreien des Kuckucks (Gr. Alexander 6399 ff.; Maria Magdalena 57ᵃ 2, 17) geht auf Konrads Goldene Schmiede (130 ff.) zurück, womit ich auch Mariengrüße: 37 *und kræ dîn lop alsam ein han* in Beziehung bringen möchte [1]).

Das Bekenntnis sich nicht auf den hohen Stil, auf die geblümte Rede zu verstehen (Heinrich v. d. Türlin 89 ff.; Erlösung 85 ff.; Heinrich v. Freiberg, Tristan 2 ff.; Gottes Zukunft 74 ff.; Gr. Alexander 6378 ff.) ist eine mildere Form der Selbstverkleinerung. Der Dichter der Erlösung (97) weist diese Kunst freilich als nicht begehrenswert von sich, wie sie Reinbot von seiner Gönnerin untersagt ist. Aber Reinbot (49 ff.) ist der einzige epische Dichter, der sich rühmt im geblümten Stil dichten zu können. Sonst wagt ein Epiker nicht einmal zu sagen, daß er sich aufs Dichten überhaupt — d. h. auch in niederer Stilart — verstehe, wie sich etwa Wolfram seines Sanges rühmt. Das sagt man nur von andern, z. B. der Bearbeiter des Reinhart Fuchs von Heinrich dem Glichesære — 2254 *der ouch e i n t e i l getihtes k a n* — bezeichnender Weise, da es sonst an Ausdrucksmöglichkeit mangelt, in deutlicher Anlehnung an Parz. 114, 13. Herbort von Fritzlar gesteht schüchtern: 18452 *ez en ist niht ahtbære daz er iht dihten kan*, kehrt aber durch seine Klauseln das Positive seiner Aussage fast ins Gegenteil. Aber auch das ist Ausnahme. Vielmehr sagt der epische Dichter sonst, und nicht nur der geistliche, daß sein Dichten *swach* (Heilige Elisabeth 62), daß Dichten ihm *unbekant* (Ebernand 39, vielleicht damit auf die dichterische Erstlingsarbeit anspielend), daß sein Buch nicht *wol getihtet* (Wigalois 5, 8 ff.) ist. Andrerseits ist es sehr unwahrscheinlich, daß ein Dichter die über geistliche und weltliche Literatur in gleicher Weise ausgebreiteten Bescheidenheitsformeln *ob ich kan, so ich beste kan, baz dan ich gesagen kunde* u. s. w. — in 3. Person z. B. Fleck 7984 und Pleier, Meleranz 105

1) Auf den Zusammenhang der Mariengrüße mit dem Marienlob des Titurel (ed. Zarncke Str. 6) *liht bezzer wær mir swîgen danne ich si lobte kranke: h a n k r â t nâch süezem gîgen bî den werden stêt ze kleinem danke* — hat schon Zarncke, Graltempel S. 498 f. hingewiesen.

— nicht nur auf sich selbst, sondern auch auf andere Dichter anwendet. Daher glaube ich nicht, daß im Epilog des Borten die auf Dietrich von der Glezze gehende Zeile 831 *so er beste kunde* oder gar 834 *wan er enkunde sîn niht baz*[1]) von Punzinger herrührt, da ich mich zu der schwerlich begründbaren Hypothese, Punzinger habe den selbst gedichteten Epilog durch das Raffinement dieser Zeilen Dietrich absichtlich unterschieben wollen, nicht entschließen kann. Auch halte ich die Methode O. R. Meyers (Der Borte des Dietrich von der Glezze, 1915), die saloppere Form des Epilogs mit der unter strafferen Formgesetzen stehenden eigentlichen Erzählung sprachlich und metrisch zu vergleichen, für höchst anfechtbar, zumal der Epilog auch bei der Autorschaft Dietrichs möglicherweise garnicht mit der übrigen Dichtung gemeinsam entstanden ist, sondern für den nicht mehr nachprüfbaren Zweck einer späteren Redaktion etwa als Begleitbrief niedergeschrieben sein kann. Teilt man diese Bedenken gegen die Untersuchung O. R. Meyers nicht, so bleibt nach dem oben Gesagten nur die wenig einleuchtende Annahme, daß der Epilog Dietrichs von Punzinger überarbeitet ist.

Doch ich kehre zur Beschreibung der demütigen Form zurück: Der Autor selbst fühlt sich als *cranker tihter* (Maccabäer 256, übersetzt Hrabans *fragilis opifex* Migne 109, 1128), als *des getihtes twerc* (H. v. Beringen 10706), und auch die eigne Dichtung wird als *kranc* (Konemann, Kaland 1415; H. v. Langenstein 291, 19; H. v. Mügeln 85), *einveltic* (Ulrich von Eschenbach, Alexander 27759), *ze grob* (Phil. Colin 856, 6), *rûch* (Walther v. Rheinau 3, 24, wiederum Übersetzung [2]) von *stilus rusticus*, *rudissimus* Vita 18, 1499) oder gar *enwiht* (Heinrich v. Freiberg, Ritterschaft des Joh. v. Michelsberg 316) hingestellt. Aus dem Gedicht wäre nichts geworden, wenn Gott nicht geholfen hätte (K. v. Ammenhausen 19192 f.). Denn Gott versteht besser als der Dichter selbst zu dichten (H. v. Kröllwitz 4570 f.), oder Gott dichtet und nicht sein menschliches Werkzeug (Hesler, Apokal. 761). Darum soll man für alles Gute der Dichtung Gott loben und danken (K. v. Ammenhausen 19187 ff.), nur für das Fehlerhafte ist der irdische Dichter verantwortlich als Folge seiner *crankheit* und *unkunst*, *infirmitas et imperitia*, ein in der lateinischen Literatur überaus häufig überlieferter, formelhafter

---

1) Vgl. Konrad v. Ammenhausen, Schlußakrostichon: *ich kunde es niht getihten baz* —.

2) Walthers v. Rh. *werkelîn* (215, 13; 285, 48) ist Wiedergabe von *opusculum* (Vita 24) und Hugos v. Langenstein *buochelin* in der Bedeutung von 291, 19 u. 291, 87 geht auf *libellus* lateinischer Widmungen zurück.

Gedanke: Maccabäer 119 ff. und 243 ff. als Übersetzung von Migne 109, 1127; vgl. auch Visio Tnugdali, Prolog 4, 16 ff.

Ein mittelbares Zugeständnis solcher Fehlerhaftigkeit mehr der Form als des Inhalts ist die Bitte um Korrektur oder doch die Erlaubnis dazu, die sich nicht an eine bestimmte Person, an Gönner oder Adressaten richtet, sondern ganz allgemein an die Dichter (Otte 124 ff.; Renner 24518 f.), an *gelêrte* (Walther von Rheinau 5, 9 ff.; 127, 5 ff.; 215, 21 ff., übersetzt *viri litterati* der Vita 39 ff., 3654 ff.), *besinte* (H. v. Beringen 10698 ff.) und *kluoge* (Joh. v. Frankenstein 11467 ff.) Leute, an Könner und Überlegene (Ulrichs Leben 1580; H. v. Kröllwitz 3981 ff.), aber auch an die Gesamtheit der Leser oder Hörer (Gandersheimer Reimchronik 1944 ff.; Konemann, Wurzgarten 210[a]; Braunschweigische Reimchronik 96 ff.; Bruder Philipp 10094 ff.; Hesler, 'Erlösung' 63 ff.) und schließlich ganz allgemein (Thomasin 72 ff.) an jedermann (K. v. Ammenhausen 38 ff.). Bitten Walther von Rheinau und der Dichter der Vita rhythmica um Verbesserung ihrer Fehler, damit sie der böswilligen Kritik keine Angriffspunkte bieten, so wollen andere Dichter auch der wohlwollenden bessernden Kritik nicht jede Macht über ihre Werke einräumen: Walther v. Rheinau (215, 21 ff.) stellt seine Kritiker vor die Alternative, die Fehler entweder selbst zu korrigieren oder ihm die Verbesserung zu übertragen. Aber Konrad von Fußesbrunnen (3017 ff.) und Heinrich v. Hesler (Apokal. 1319 ff.) denken nur an die letztere Möglichkeit. Dabei verbittet sich Konrad v. Fußesbrunnen jede eigenmächtige Besserung und jegliche Zutat anderer. Gegen Zusätze aller Art protestiert auch Eike von Repgow in der Reimvorrede des Sachsenspiegels (221 ff.) unter starken Flüchen gegen Zuwiderhandelnde in mittelbarem oder unmittelbarem Zusammenhang mit dem Prototyp der biblischen Apokalypse: c. 22, 18. Besorgnis vor Entstellung des Textes durch Schreiber, die für etwaige Fehler haftbar gemacht werden, äußern nicht nur der Judithdichter, H. v. Hesler und Nikol. v. Jeroschin (s. Hering, Untersuchungen über Judith S. 71), sondern auch Albrecht in einer redaktionellen Zusatzstrophe (Titurel 885) und Hugo von Trimberg (24520* ff.).

Bevor wir nun die demütigen Bekenntnisse dichterischer Unfähigkeit und Unzulänglichkeit verlassen, um uns den Konfessionen menschlicher Gebrechlichkeit und Sündhaftigkeit zuzuwenden, soll die Bedeutung des uns wiederholt begegnenden 'Meisters' — natürlich nur von unserm Blickpunkte aus — noch einmal im Zusammenhang erörtert werden. Der Begriff des Meisters wird durch den demütigen Stil umschrieben, insofern der Meister mit allen

Vorzügen und Fähigkeiten ausgestattet wird, deren der einzelne Dichter ermangelt. Das Wort Meister hat komparativen Charakter, der stets die Relation zu etwas Unterlegenem zum Bewußtsein bringt. Die Überlegenheit des Meisters ist unbestritten, er versteht besser zu dichten oder zu schildern als der Dichter (Wolfram, Willehalm 76, 24 f.; Rud. v. Ems, Willehalm 2170 ff.; Goldene Schmiede 97 ff.; Heinrich v. Freiberg, Tristan 2580 f.; Maria Magdalena 57ᵃ 2,9 ff.; Minne-Falkner 170, 3 ff.), und der Dichter wünscht sich die Kunst des Meisters, die er selbst nicht besitzt (Ulrich v. Eschenbach, Alexander 16225 ff.; Johann v. Würzburg 2062 ff.). Auch dem Autor der Quelle, den man Meister nennt (Lambrecht, Alexander Vor. Hs. 1220, Str. Hs. 33; Erec 7299, 7462, 7893, 8201; Ulrich v. Zatzikhoven 4079; Wigalois 163, 9; Parzival 455, 2; 827, 1 und 14; Gotfrid v. Str. 151; Fleck 7975; Klage 285, 2155; Stricker, Daniel 7; Ulrich von Eschenbach, Alexander 155; Passional ed. Hahn 4, 72 und 75; 324, 16; 334, 5; Gottes Zukunft 94; Nikol. v. Jeroschin, Adalbert 794; Phil. Colin 845, 20 und 25; K. v. Ammenhausen 18196, 18284, 18968; H. v. Beringen 174, 2056; Pfarrer z. d. Hechte 161, 10 u. s. w.) fühlt man sich unterlegen (Gr. Alexander 6377 ff., 6398 ff.), ja Heinrich v. Beringen bittet, diesen seinen Meistern statt ihm für sein Buch zu danken: 3863 *wan wizzet, daz ez habent geschriben vor mir die meister in latîn, (ich wil des rüemens ledic sîn) die vor mir billich habent daz lop. mîn sin ist leider gar ze grop; mir ist geweget und gewant; ich gib ez ouch ûz frömder hant. gib ich iu sæliclîchen sit, des dankt dên meistern und mir nit* —. Den Epigonen sind die Meister, insbesondere die klassischen Meister, unerreichbare Vorbilder (H. v. Hesler, Apokal. 1385 ff.; Walther v. Rheinau 287, 1 ff.). Sie sollen dem Dichter ihre hohe Kunst zeigen (Rud. v. Ems, Alexander 3063 ff.) und aus ihrer Kunsterfahrung mitteilen, denn sie sind *wîse*. *wîse* ist vornehmstes und häufigstes Attribut des Meisters (Rud. v. Ems, Alexander 20621; Goldene Schmiede 868; Wartburgkrieg 22, 6; 32, 2; 39, 3; Lohengrin 5, 2; Rumslant HMS II 370ᵇ; H. v. Langenstein 291, 82; Johann v. Würzburg 15113; K. v. Ammenhausen 13620). *wîse* ist als Meisterattribut so stereotyp, daß es besonders in der Verbindung *wîser man* geradezu als Synonymum von *meister* fungieren kann[1]). Konrad von Würzburg variiert in diesem Sinne: Trojan. Krieg 6 *man siht der meister*

1) So nennt man von antiken Dichtern und Schriftstellern Ovid und Boethius bald *meister* (Renner 11489, 16693, 20983; K. v. Ammenhausen 18531) bald *wîser man* (Wernher v. Elmendorf 104; Rud. v. Rotenburg HMS I 75ᵃ; Winsbekin HMS I 376ᵃ).

wênic leben, die singen oder sprechen wol; dâ von mich wunder nemen sol, daz beide rîche und arme sint an êren worden alsô blint, daz si die wîsen ringe wegent, die wol gebluomter rede pflegent, diu schœne ist unde wæhe —, vgl. ibid. 50ff.; Goldene Schmiede 868ff.; Rud. v. Ems, Willehalm 2171f. Auch im Eingang des Wigalois entspricht das Meisterideal (6, 22) dem des *wîsen mannes* (6,3; vgl. Erec 1592), und auch hier geht wie bei Konrad *wîse* lediglich auf die Kunst poetischer Diktion, nicht auf gelehrtes Wissen. Nicht anders wird z. B. im Erec der Verfertiger von Enitens Sattel der *wercwîseste man* (7468) und *meister* (7470) genannt.

An den Handwerksmeister und nicht nur an den Schulmeister muß auch dort gedacht werden, wo das Verhältnis zum Meister unter dem Bilde von Lehrer und Schüler gedeutet wird, so wenn der Dichter der Maria Magdalenenlegende (57ª 1, 24f.) sagt, daß er nicht so viel Kunst habe wie ein *minster*[1]) *lernknabe*, oder wenn Hugo v. Langenstein (291, 61ff.) den Meistern seinen Rücken darbietet, daß sie ihn, den *künstelôsen kneht*, mit der Zuchtrute der *kunst* streichen. Die Bedeutung von *kunst* ist nie völlig auf die von Wissenschaft oder Studium eingeengt gewesen (s. Ehrismann, Studien über Rud. v. Ems S. 3 f.), der Kunstbegriff des Teichners, der in der *kunst* die Form für überflüssig erklärt, ist in dieser extremen Formulierung doch vereinzelte Ausnahme (s. Seemüller aaO. S. 45). Herbort v. Fritzlar bezeichnet sich dem Meister der *kunst* gegenüber als *junger*: 30 *wen wâ ich jungere solte wesen, wil ich da ander lêren, so mûz man mirz verkêren, doch lêre ich daz ich gelerne . . swenne ich lêre so lerne ouch ich* — und greift das docendo discimus des Kunstschülers am Schluß (18451) wieder auf durch die parodoxe Wendung *gelârter schûlêre* mit dem Zusatz *ez en ist niht ahtbêre daz er iht dihten kan*: was er bisher vom Dichten versteht, ist nicht beachtenswert; aber sein Streben ein Dichter zu werden soll man anerkennen, als Schüler, nicht als Meister will er gelten. *gelârter schûlêre* ist also nicht nach der bisherigen Ansicht durch gelehrter, des Lateins kundiger Scholar zu übersetzen, wozu der gelehrte Ritter Hartmann und der gelehrte Mann Otte verleitet haben mögen, sondern aus der nächsten Umgebung heraus im Zusammenhang mit dem Prolog zu interpretieren: er, der sich den Meistern der *kunst* wie Veldeke gegenüber als Schüler bekennt, ist gelehrt, insofern er, um mit seinen eignen Worten zu sprechen, selbst durch seine Dichtung gelernt und andere durch Vollendung seines Werks belehrt hat.

---

1) Hs. *maister*.

Eine engere Beziehung des Schülers zum Meister bringt die in lehrhaften Wechselgesprächen übliche Wendung *mîn meister* (HMS II 255[b]) zum Ausdruck. So nennen Ulrich v. Singenberg (Wilmanns, Walther, 2. Anhang), Reinmann v. Brennenberg (MF 264) und der Marner (Strauch S. 113): Walther v. d. Vogelweide, Wolfram v. Eschenbach (Willehalm 76, 24): Veldeke, und Heinrich v. Freiberg (Tristan 15): Gotfrid, so nennt Fleck (7975) den Autor seiner Quelle, wie Heinrich v. Beringen (174, 4361, 4371, 4658, 9451) den Jacobus de Cessolis. Von *mînem meister* (Sg. u. Plur.) im allgemeinen spricht Wolfram (Parz. 532, 1), Ulrich v. Lichtenstein (Frauendienst 509, 14), Rud. v. Ems (Barlaam 297, 16 und Alexander 3063), Hugo v. Langenstein (291, 82) und Irregank (53).

Auch auf den höchsten Meister, den Meister aller Meister, zu dem die um göttlichen Beistand flehenden Eingangsgebete immer wieder emporblicken, wird die Metapher von Meister und Schüler übertragen (Daniel 6 f.). In der geistlichen Dichtung vor Veldeke nennt Hartmann (Credo 44) Gott oder den Geist den besten aller Meister, und in der Veronica des wilden Mannes — 4 *alên inkan he der bûche nît, in meistiret di godis cracht: di givet di wîsheit und die macht* — dürfen wir *meistiren* in diesem prägnanten Sinne interpretieren. Bei der Bitte um göttlichen Beistand schwebt das Wunder der Inspiration in der Hypostase des Pfingstgeistes vor (Joh. v. Frankenstein 69 ff.; Tilo v. Kulm 5625 ff.). Die *heiligen meister hôher kunst* (Maccabäer 14325), vorher *vischer* und *leien* (Tilo v. Kulm 5637), wurden ja nicht nur mit Redegewandtheit ausgestattet, sondern sie redeten auch in fremden Zungen. Aber der Geist ist es, der in ihnen redet: Matth. 10, 20 *non enim vos estis qui loquimini, sed spiritus patris vestri, qui loquitur in vobis* — und der geistliche Dichter ist nur der Schreiber, da Gott diktiert (Hesler, Apokal. 770 ff.). Und wenn Gott schreibt, dann bin ich nur seine Feder, sagt Jeroschin (Adalbert 109 f.) in einer der patristischen Literatur geläufigen Metapher, die sich z. B. in der Praefatio der viel gelesenen Moralia Gregors findet: Migne 75, 517 *cum ergo rem cognoscimus, eiusque rei spiritum sanctum auctorem tenemus, quia scriptorem quaerimus. quid aliud agimus, nisi legentes litteras de calamo percontamur?* und von Radbert v. Corbie (De fide, spe et caritate, Migne 120, 1389) auf ihren Ursprung: Ps. 44, 2 *lingua mea calamus scribae, velociter scribentis* zurückgeführt wird.

Jedoch finde ich in unserm Zusammenhange nirgends die Folgerung gezogen, daß wir uns nicht Meister nennen sollen, weil Gott Meister ist. Die Bibelkommentatoren haben Matth. 23, 10 *nec vocemini magistri: quia magister vester unus est, Christus. qui*

maior est vestrum, erit minister vester. qui autem se exaltaverit, humiliabitur: et qui se humiliaverit, exaltabitur — nicht auf weltliche Meisterschaft ausgedehnt, auch nicht die in Deutschland viel gelesene Pseudo-Cyprianische Schrift De abusivis saeculi, die sich im Kapitel vom *christianus contentiosus* (ed. Hellmann S. 48) auf unsere Stelle beruft. Aber wir ersehen aus der ausführlichen Erklärung Radberts von Corbie: Migne 120, 769 *in hoc quippe loco non solum discipulos suos instruit, verum et magistros ecclesiarum, ne aliquis honores per ambitionem quaerat, sed qui voluerit maior esse, sit primum, quod ipse factus est, omnium minister* .. oder aus der Historia scholastica: Migne 198, 1607 *non prohibet Dominus doctrinam super cathedram, nec salutationes in foro, nec nomina Magistri, vel Patris, sed ambitionem et vanam gloriam* .., daß in der kirchlichen Lehre dem biblischen Sinn entsprechend Meistertitel und Warnung vor eitlem Weltruhm eng mit einander verbunden waren.

Die demütige Geste des mittelalterlichen Dichters dem Meister gegenüber ist christliche Humilität, nur bei den Dichtern weltlicher Epen beobachten wir das seltsame Phänomen der Emanzipation selbstbewußter Meisterschaft. Aber das ist wiederum das Bemerkenswerte im Gegensatz zu bisheriger Anschauung: nicht vom Gelehrtendünkel des Magister-Scholasticus, der sich über einsprachige analphabete Laien erhaben fühlt, sondern von einem mit der Meisterschaft des Kunsthandwerks bewußt wetteifernden Wortkünstlertum sehen wir diese Entwicklung ausgehen. Sagt Hartmann (Erec 7476 ff.), daß es für ihn zu schwer sei, das von Meister Umbriz gefertigte Reitzeug Enitens durch seine Wortkunst nachzubilden, so fügt Wirnt seiner Schilderung von Lariens Gürtelschnalle und Brustspange selbstbewußt hinzu: 269, 30 *alsô hât gemeistert dar nâch dem wunsche ditze werc mit worten Wirnt von Grâvenberc* —, indem er das von Hartmann (Erec 7599) für den Kunsthandwerker gebrauchte *meistern* auf seine eigne dichterische Tätigkeit anwendet. Wirnt nennt sich also als Meister dieses Stückes Dichtung und signiert das Schmuckstück seiner Wortschmiede mit vollem Namen. Hartmann dagegen fühlt dem Meister des kunstvollen Sattels gegenüber seine dichterische Unzulänglichkeit, aber auch er wird durch die aus Chrestiens *Uns brez tailliere* mißverstandene Signatur *Umbrîz* dazu veranlaßt, seinen Namen zu nennen, jedoch nur beiläufig in der eingefügten Stichomythie zwischen Dichter und Publikum. An Hartmann und Wirnt knüpft Heinrich v. d. Türlin an, aber er signiert als Meister nicht nur eine kleine Episode, sondern sein ganzes Werk, freilich nur

zaghaft, nur im Vergleich mit dem Goldschmied, der die Krone vollendete. Das an den Schluß der Dichtung gestellte Bild vom Meisterschmied der Krone — 29930 *waz mac sie* (d. h. die Krone) *dar an verliesen oder der meister, der sie hât gesmit? . . daz golt niht enrostet, swie lange ez verborgen lît; wenne im denne kumet diu zît, daz ez dem m e i s t e r zuo kumt, ze werde ez in beiden vrumt* — wird um so selbstverständlicher auf den Dichter bezogen, als er gleich darauf in der ersten Person fortfährt: 29966 *hie mite hât ein ende diu krône, die mîn hende nâch dem besten gesmit hânt* —. Der unzweideutige Vergleich Türlins mit dem Goldschmied als Meister des vornehmsten mittelalterlichen Kunsthandwerks hat auch Wirnt vorgeschwebt, denn er nennt sich nicht zu Anfang oder Beginn der Beschreibung von Lariens Kleidung, sondern mittenhinein nur als Schilderer von Gürtelschnalle und Brustspange. Und am elfenbeingeschnitzten Sattel Enitens ist auch der Goldschmied, der die Einzelteile zusammenfügt (Erec 7542 ff.) und das Edelgestein in Gold faßt, wesentlich mitbeteiligt.

Natürlich werden auch andere Künste zum Vergleich der Dichtkunst herangezogen, so wenn Gotfrid (4689) die epischen Dichter als *värwære* bezeichnet und, durch den Titel und äußeren Rahmen des 'Umbehanc' veranlaßt (4691 ff.), Blickers Kunst durch webtechnische Ausdrücke sinnfällig umschreibt, wenn Heinrich v. Freiberg (Tristan 16 ff.) Gotfrids Stil durch Bilder des Schneiderns und Kleidens zu charakterisieren sucht, und Rudolf v. Ems (Alexander 3161) seinen Meister einen *schrôter süezer worte* nennt, oder wenn Albrecht (Titurel, Widmung Str. 2 f.) die Fortführung des Wolframwerkes durch Berufung auf den Bau der Markuskirche verteidigt, weil auch dort Meister auf Meister folgte, ohne daß man der ursprünglichen Idee des Werkes untreu geworden wäre. Aber keins dieser nicht immer neu empfundenen Bilder ist so tief eingewurzelt wie der Vergleich mit dem Schmied, vor allem in K o n r a d v o n W ü r z b u r g lebendig, der Maria in seines Herzens Schmiede ein goldenes Loblied schuf (s. Goldene Schmiede S. XII). Konrad sieht auch Gotfrid unter diesem Bilde, wie er als *wæher houbetsmit* (98) goldenes Gedicht fertigt. In Konrads Gefolgschaft will auch Bruder Eberhard Sax der Jungfrau eine goldene Krone *würken* (HMS I 68[a]). 'Lob schmieden' sagt auch Frauenlob (131, 1), dessen Minneleich (33, 2) Konrads *zungen hamer* (Goldene Schmiede 13) entlehnt, ebenso wie der Lohengrin (7644), der an demselben Bilde weitermalt: 7635 *als der von Eschenbach sie* (d. h. *diu wort*) *schôn flôriert mit rîcher witze gesmelze, swenn er in der künste ess sie worht nâch sîner lüste* —. Vor Konrad und nach Heinrich v. d. Türlin

sagt Ulrich v. Türheim im Willehalm (s. Goldene Schmiede S. XII): *ine tuon als der smit tuot, der wermt daz îsen in der gluot unde werketz als er wil*, und ins 12. Jahrhundert zurück führt uns schließlich die Einleitung des Pilatus: 4 *swer si* (d. h. *die dûtsche zungen*) *dicke berte, si wurde wol zêhe, als dem stâle ir geschêhe, der in mit sîme gezowe ûf dem anehowe berte, er wurde gebouge.*

Dürfen wir in diesem Zusammenhang Regenbogens Schmiedehandwerk, von dem uns die Tradition (HMS III 346[b], s. Roethe ADB 27, 547) berichtet, als aus dem Bild erwachsene Dichterlegende deuten? Und sollte die bildliche Ausdrucksweise letzten Endes in tieferen mittelalterlichen Anschauungen vom Ursprung musikbegleiteter Dichtkunst wurzeln? Bevor ich klarer sehe, sei hier nur angedeutet, daß in der Kathedrale von Le Puy die Musik unter dem Bilde eines auf einen Amboß hämmernden Schmiedes dargestellt wird (s. E. Mâle, Kirchl. Kunst des 13. Jahrhunderts S. 109)[1]), und daß die weit verbreitete, Walther von Châtillon fälschlich zugeschriebene Apokalypse den Pythagoras als Vertreter der Musik dadurch charakterisiert, daß sie ihn den musikalischen Rhythmus vom taktmäßigen Hämmern des Schmiedes ableiten läßt: (ed. Müldener 43) *frequens Pythagoras circa fabrilia trahit à malleis vocum primordia* —, Pythagoras emsig (aufmerksam) auf Schmiedearbeit leitet die Grundlagen des Gesanges (den Ursprung der Musik) vom Hämmern ab. Einen ähnlichen Gedanken finden wir jedoch weder in mhd. Dichtung, wo auch immer von den sieben freien Künsten die Rede ist, noch im Anticlaudianus. Pythagoras treffen wir im Wälschen Gast (8950), aber nicht unter den Meistern der Musik, sondern der Arithmetik (s. Strauch aaO. S. 183). Aber ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß die mit dem Glauben an die göttliche Herkunft der Kunst verbundenen Anschauungen von Gott als Meisterschmied (Kolm. ML XII) in diese Entwicklungsreihe gehören, und daß der *smit von Oberlande* ursprünglich in dieser Sphäre heimisch war (s. Strauch aaO. S. 143).

Kehren wir zu unserm Ausgangspunkt zurück, zur *âventiure krône*, die Heinrich v. d. Türlin den *vrouwen, die nâch werde lebent* in seiner Meisterschmiede schuf. Ulrich v. d. Türlin hat seines 'genannen' Sehnsucht nach dem Meisterkranz verstanden. Er ist der erste epische Dichter, der seinen eignen Namen mit dem Meister-

1) Wie mir Ad. Goldschmidt mitteilt, kann diese Vorstellung durch Verwechslung Jubals, des Erfinders der Musik (Genesis 4, 21), mit seinem Bruder Tubalcain, dem Erfinder der Schmiedekunst (V. 22), gefördert sein.

titel krönt, und zwar innerhalb des Akrostichons, das er Heinrich nachbildete (s. Ulr. v. d. Türlin, Willehalm, ed. Singer S. XIII und XXXIII). Denn Rudolf v. Ems fügte den Meistertitel noch nicht zum Namen in der Form der Künstlersignatur, Rudolf läßt im Prolog des zweiten Willehalmbuches (2156) nur die Aventiure ihren Dichter Meister nennen, schwächt aber ihre Ehrung dadurch ab, daß er sie demütig auf bessere Meister als ihn verweist. Immerhin bildet Rudolf zwischen Heinrich und Ulrich v. d. Türlin einen deutlichen Fortschritt auf dem Wege zu selbstbewußter Meisterschaft. Aber auch Rudolf fühlt sich hier nicht als Meister irgendwelcher gelehrter Magisterkenntnisse, die seine Werke offenbaren, sondern als Meister der Wortkunst, des hohen ornamentalen Stils (s. Ehrismann aaO. S. 67): Alexander 3182 *elliu unser arbeit ist nû an wildiu wort gedigen diu vor uns wâren ie verswigen und selten ie mê vernomen, an diu wellen wir nû komen.* Seine Vorbilder, die klassischen Meister — vor allem Gotfrid — und ihre Nachfolger charakterisiert er eben wegen dieser stilistischen Vorzüge (s. Ehrismann S. 34). Meister sein heißt ihm: um diese Kunstregeln wissen, sie erlernt haben wie ein Handwerker seine Technik. Nicht mit den Formen gotischer Architektur als solcher (s. Ehrismann S. 78), aber mit der unter alleiniger Herrschaft der Architektur erstarrenden[1]) Ornamentik kunstgewerblicher Arbeiten dürfen wir Rudolfs überladenen Stil vergleichen.

Wenn Konrad v. Würzburg in der Einleitung zum Partonopier (104 ff.) sein eignes Dichten dadurch rechtfertigt, daß sich Meister durch Stümper nicht zum Schweigen bringen lassen sollen, so wünscht auch er sich damit unter die Meister gerechnet[2]). Aber er hat es vermieden, und an dieser Feststellung ist uns hier gelegen, sich geradezu Meister zu nennen. Ulrich v. d. Türlin bleibt der einzige epische Dichter des 13. Jahrhunderts, der sein Werk unzweideutig als Meister signiert. Ob sich der Dichter, der seine Meistersignatur im Akrostichon verbirgt, auch von der *Minne* (305, 12) als Meister titulieren läßt, ist unbestimmt, da der Heidelberger Hs. hier die Meisteranrede fehlt. Konrad von Stoffeln hat sich nicht selbst den Meistertitel beigelegt, denn der Schluß der

1) Weil diese Architektur nicht nur die Ornamentform, sondern auch das stoffliche Motiv beherrscht.

2) In ähnlich mittelbarer Form rechnet sich auch Albrecht unter die Meister: Widmung Str. 10 *die aber solher kunst sîn beroubet, wie man diu wort zerfûret und samiliert, blûmet und rôselt, die lâzen meister ungeparatiert* —, zudem haben wir hier den besonderen Fall eines in der Meisterrolle Wolframs gewonnenen noch über das Spiel hinaus lebendigen Selbstgefühls.

stark verändernden und mit großen Einschüben versehenen Donaueschinger Hs. des Gauriel — *von Stoffel maister Cuonrât hât daz buoch geticht mit rîmen bericht, der was ein werder frîer man, zuo Hispania er daz buoch gewan* — rührt wenigstens in dieser Form nicht vom Dichter her, das hat auch der Herausgeber angenommen. *werder frîer man* sagt kein Dichter von sich selbt, so spricht man etwa von seinem Gönner: Phil. Colin (858, 5) redet Ulrich von Rappoltstein *werder edelre frîge* an. Ein ähnlicher Fall wie beim Gauriel liegt auch bei Gotfrid Hagens Kölner Stadtchronik vor. Jedenfalls liegt es näher, die falsche Datierung aus der Unechtheit des Schlusses zu erklären, als aus zufälliger Textentstellung. Und die kompliciertere Annahme Frensdorffs, daß der Verfasser selbst oder ein späterer Leser oder Abschreiber den alten Schluß an das Ende einer später zugefügten Fortsetzung gerückt habe, wird vollends keinen Anklang finden (s. Chroniken der Stadt Köln S. 5 u. 963). So wurde also auch der Geistliche Gotfrid Hagen, den wir ja nicht mehr mit dem Stadtschreiber Gotfrid identificieren dürfen (s. E. Dornfeld, Untersuchungen zu Gotfrid Hagens Reimchronik der Stadt Köln S. 218 ff.), erst von der Überlieferung Meister genannt. Es ist nichts anderes als wenn Konrad v. Würzburg in der Wiener und Donaueschinger Hs. der Halben Birne (512) und in der die Berufung auf Gotfrid mißverstehenden Heidelberger Hs. des Herzmäre (9) oder Wolfram im Wolfdietrich D (V, 133) Meister heißen. Daß sich Heinrich von Neustadt im Apollonius (20603) und Gottes Zukunft (8093) Meister nennt, gehört nicht in unsern Zusammenhang[1]), denn der Dichter betont beidemal ausdrücklich, im Apollonius durch die Apposition *ain artzet von den puochen* (20604) und in Gottes Zukunft durch *ein buoch artzât von der kunst* (8096), daß er diesen Titel, der mit seiner Dichtkunst nichts zu tun hat, lediglich als gelehrter Arzt führt, wie es die berühmtesten Ärzte des Altertums und des Mittelalters bei Konrad v. Ammenhausen (10918 ff.) tun. Vielleicht hat ihn der Magistertitel des Alanus de Insulis, des doctor universalis, den wir freilich nicht im Anticlaudian aber in andern Werken finden, bewogen, nun auch seinerseits den gelehrten Titel in seine Schriften aufzunehmen. Auf Heinrich v. Neustadt und Alanus geht Heinrich von Mügeln, der gelehrte Hofdichter Karls IV., in der 'Meide kranz' zurück. Er nennt sich in den selbstverfaßten Überschriften wiederholt *meister*, vor allem (nach V. 770, nach

1) Ebensowenig die Prahlerei Meister Irreganks (GA. 56, 53), der sich rühmt seinen Meister zu übertreffen und damit die Welt auf den Kopf stellt.

V. 978 u. in V. 2581) jedoch in der Bindung *des bûches meister*, die sich z. B. auch in einer nicht vom Dichter herrührenden Überschrift bei Walther v. Rheinau (nach 286, 34) und in einer Quellenberufung der Klage (285) findet und nichts anderes als Verfasser des Buches bedeutet, während der isolierte Gebrauch der an den Freidankschen Titel erinnernden Überschrift nach V. 68 — *hie ist des bûches anefank, geticht ûz meisters sinne krank* — bezeichnender Weise durch die demütige Formel *sinne krank* gedämpft wird.

Mit Heinrich v. Mügeln stehen wir bereits im Meistersang, in dem sich ein stärkeres Selbstgefühl auch in der Führung des Meistertitels äußert, in dieser Sphäre allerdings mit der Forderung einer bis zur Erfahrenheit in den sieben Künsten bestimmten Gelehrsamkeit verbunden. Man denkt sogleich an Frauenlob, der in derselben Strophe (165), in der er sich als *der künste koch* über Reinmar, Wolfram und Walther stellt, von sich weiter rühmt: *swer ie gesanc unt singet noch bî grüenem holze ein vûlez bloch, sô bin ichz doch ir meister noch* — und das nicht nur in überhitzter Kampfstimmung gegen Regenbogen unter dem Einfluß der stilistischen Form des Streitgedichts, sondern auch in einer Altersstrophe vom Tode: 282, 12 *sô mich der tôt an mînem leben pfendet, sô ist mit mir gelegen ouch grôziu kunst unt meisterschaft der ich hân lang gepflegen* —. Aber Frauenlobs anmaßende Selbsteinschätzung ist Ausnahme. Schon in seiner Jugend warnt ihn der ältere Hermann Damen vor seinem ruhmsüchtigen Wesen: V 94 *und aller singer kunst, wiltû die eine uberkomen, sô wirt der wîsen gunst dir in vil kurzer vrist benomen* .. *ruomens wirt ein man ummêre, ruomens hât ein man unêre, ruomen vliu, kint, daz ist ein lêre die ich wil untbaren* —. Solche Selbstüberhebung ist sonst nirgends weder in der Spruchdichtung noch im Minnesang zu finden. Minnesänger nennen sich überhaupt nicht Meister. Reinmar (MF 163, 5 ff.) will einzig und allein darin als Meister gelten, daß er sein Leid besser als irgend ein anderer zu tragen versteht. Walther, der sich in dem an Diether II. von Katzenellenbogen gerichteten Spruch (80, 27 ff.) den herumziehenden Musikanten gegenüber zu den *hovewerden* Meistern rechnet — *in bræhte ein meister baz ze mære danne tûsent snarrenzære, tæt er den hovewerden baz* — nennt sich doch damit noch nicht Meister. Und es ist bezeichnend, daß die derbe Scheltstrophe auf *Wîcman* (18, 1 ff.), die in ähnlicher Situation seine Zugehörigkeit zu den Meistern sehr viel stärker betont — *hêr Wîcman, ist daz êre, daz man die meister irren sol sô meisterlîcher sprüche* —, eben nicht von Walther, sondern von einem gewissen Ludwig gedichtet ist (s. PBB 27, 199 ff.). Wichtiger

scheint jedoch, daß derjenige Spruch (150, 76 ff.), in dem sich der Dichter geradezu als Meister anreden läßt — *durch got dû sage mir, meister mîn* —, um nachher die Antwort mit seinem Namen — *ich Walther* — zu bekräftigen, dem Dichter unterschoben wurde (s. dagegen Burdach, Walther v. d. Vogelweide S. 4). Ebenso wurde dem Marner die Strophenfolge *Dô minne menschen muot besaz* (HMS II 253 Str. 25 ff.), in der der Dichter bald *Marner* (Str. 33, 6), bald *meister* (Str. 28, 3; 35, 11) angeredet wird, unterlegt. Und die gegen Frauenlob gerichtete Strophe (HMS III 346ᵇ Str. 2) mit der Wendung *ie doch wil ich gesanges meister sîn* ist nur in der Rolle Regenbogens gedichtet[1]). So sehe ich mit Wilmanns (ZfdA. 28, 216) in der Tatsache, daß Biterolf neben den andern Meistern des Fürstenlobs nicht als Meister erscheint, einen gewichtigen Grund für Biterolfs Autorschaft. Biterolfs bescheidene Zurückhaltung fügt sich durchaus in den demütigen Stil dichterischer Selbstzeugnisse und ist also doch wohl etwas mehr als — wie E. Oldenburg, Zum Wartburgkrieg S. 32 f. spöttisch bemerkt — eine von Wilmanns an ihm entdeckte Eigenschaft.

Frauenlobs Selbstgefühl läßt sich höchstens mit dem übertriebenen Eigenlob provenzalischer Minnesänger[2]) oder der übermütigen Stimmung lateinischer Vagantenlieder vergleichen. Der Kölner Archipoeta nennt sich *vates vatum* (Manitius VIII 59) und gab wohl dadurch den Anlaß, daß seine Hörer und Genossen ihn *archipoeta* titulierten, um damit seine an den archiepiscopus Reinald gerichtete *archicancellarie*-Anrede nachzubilden (s. W. Meyer, Der Kölner Archipoeta S. 2). Oder spielt der Dichter umgekehrt durch *vates vatum* auf den bereits bekannten Namen des Erzpoeten an? Der Magister Hugo von Orleans nennt sich in acht Gedichten Primas, was W. Meyer (aaO. S. 2 u. Oxforder Gedichte des Primas S. 83) einleuchtend durch Meister wiedergibt. Einmal (XI 1) setzt er den Meistertitel in der Form einer Briefadresse sogar an den Anfang des Gedichts — *Primas pontifici* —, ein anderes Mal hebt er ihn durch die Apposition *bonus vates* — XV 90 *qui de nostro*

1) Nebenbei mag auch der von 'beleidigtem Selbstgefühl' zeugenden, Eike unterlegten Zeilen in der Reimvorrede des Sachsenspiegels — 93 *maniger wênet ein meister sîn binnen sîneme krenge, der kûme blêve ein meisterlîn, liefe er mit mir die lenge* — gedacht werden, da es sich bei dem Wettlauf um die Meisterschaft in der schriftlichen Fixierung des Rechts doch vor allem um Bewältigung der sprachlichen Form handelt (s. Roethe, Reimvorreden S. 6 f.).

2) Meister nennen sich selbst z. B. Herzog Guilhem IX. v. Aquitanien und Peire v. Auvergne (s. Diez, Leben u. Werke der Troubadours² S. 9 u. 64 ff.).

bono vate, de magistro, de Primate, tale fecit facinus — wie mit Fahnen heraus.

Auf die deutschsprachliche Dichtung hat jedoch dieser Meisterkult der eignen Person — mit alleiniger Ausnahme etwa Frauenlobs — nicht herübergegriffen, vollends nicht auf die epische Dichtung. Widerspricht dem nicht der Epilog der Eneide, in dem Veldeke einmal (353, 15) *meister Heinrîch* und zweimal (352, 20; 353, 12)[1]) *meister* genannt wird? Die Erklärer gehen immer nur von der attributiven Verbindung *meister Heinrîch* aus, um zu betonen, daß *meister* hier magister oder Gelehrter bedeutet, unter gelegentlichem Hinweis (s. Martin, Wolfram v. Eschenbach II S. 351) auf Wace, der sich im Roman de Rou *maistre Wace* nennt. Auch André de Coutances fügt in der Übersetzung des Nicodemusevangeliums (2029) seinem Namen den *maistre*-Titel bei, den die Herausgeber G. Paris und A. Bos (S. XXVI) als Magistergrad erklären: 'il est probable que c'est à Paris, comme Wace, qu'il avait fait ses études et gagné le titre de maître' —. Und selbst wenn wir diese Erklärung auch für Veldeke gelten ließen, da sich der Magistertitel als Berufsbezeichnung des scholasticus in einer Dichtersignatur doch sehr merkwürdig ausnehmen würde, und der Dichter, nur um auf seine gelehrte Bildung hinzuweisen, sicherlich wie Hartmann und Otte zu dem Wort *gelêret* gegriffen hätte, bliebe immer noch das isolierte *meister* unerklärt, mit dem der Epilog einsetzt: 352, 19 *nû solen wir enden diz bûch. ez dûht den meister genûch, derz ûz der welsche kêrde* —. Daß *meister* hier ganz allein auf den Dichter, nicht auf den scholasticus — der übrigens nichts als eine durch unsern Meistertitel gestützte Hypothese ist — oder auf den Gelehrten Veldeke geht, sagen doch jedem Unbefangenen die dann folgenden, das Wort *meister* gleichsam kommentierenden Zeilen: 352, 24 *daz is gnûgen wizzenlîch, daz herz tihten kunde* —. So klingt auch das spätere *meister* (353, 12) wieder an in 353, 28: *want diu rede dûhte in gût und daz getihte meisterlîch* —. Unzweideutiger kann man doch nicht zum Ausdruck bringen, daß Veldeke ein Meisterdichter, ein Meister der Dichtkunst ist. Veldekes Meistertitel bedeutet nichts von dem Meisterbegriff der übrigen epischen Dichter Abweichendes, denen *meister* als Inbegriff künstlerischen Könnens aber nicht gelehrten Wissens gilt, wie die Genesis selbstbewußter Meisterschaft zur Genüge dargetan hat (s. S. 55 ff.).

---

1) Ich lese mit w: *anders dan wærz dem meister bliben* —, denn auch G, E u. H, die gemeinsam die beste Überlieferung repräsentieren, haben *meister*.

Bei solch offener und eindringlich wiederholter Zuerkennung des Meistertitels an Veldeke muß nach allem bisher Gesagten Veldekes Autorschaft für den Eneideepilog außerordentlich zweifelhaft erscheinen[1]), d. h. natürlich nur für den Epilogteil (352, 19 bis 354, 1), der von Veldeke als Meister spricht, der sich gerade mit demjenigen Abschnitt deckt, den die Gothaer Hs. ganz ans Ende gerückt hat[2]). Zu solchem Zweifel an der Echtheit berechtigt uns allein der bei andern epischen Dichtern übliche Gebrauch des Meistertitels, nicht aber Veldekes gegensätzliches Verhalten in den Servatiusepilogen, deren demütiger Stil allein aus der geistlichen Dichtgattung zu erklären ist. Außerdem ist über die Verfasserschaft des Servatius trotz Fr. Wilhelm und Kempeneers noch nicht das letzte Wort gesprochen. Nach Edw. Schröders Feststellung (Nachrichten d. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, geschäftl. Mitt. 1906, S. 103), daß der Servatius im Gegensatz zur Eneide das Wort *stat* bereits in unserer heutigen Bedeutung gebraucht, kann der Servatius jedenfalls nur nach der Eneide gedichtet sein, falls man an gemeinsamer Autorschaft festhalten will. — Daß die Erklärung des Meistertitels Veldekes mit der Frage der Verfasserschaft des Eneideepilogs eng verknüpft ist, hat mittelbar schon E. Martin (AfdA. 1, 222) ausgesprochen. Denn seine im Hinblick auf Veldeke aufgestellte Behauptung, daß '*meister* als Titel, den sich ein mhd. Dichter selbst gibt, nur so viel sein kann als Gelehrter', heißt doch nichts anderes als: weil der Epilog von Veldeke verfaßt ist, darum muß *meister* die Bedeutung Ge-

1) Daß R. Heinzel die ganze Schlußpartie 347, 13 ff. Veldeke aus andern Gründen abgesprochen hat, erfahren wir durch R. v. Muth (Heinrich v. Veldeke und die Genesis der romantischen und heroischen Epik um 1190, S. 633 f.), der Heinzel zu widerlegen sucht und mit der Hs. w nur die Verse 347, 1—12 streicht. — Nebenbei sei bemerkt, daß wir aus 352, 35 f. *her liez ez einer frouwen ze lesene und ze schouwen* — nicht auf eine Miniaturhs. des Originals schließen dürfen, wie es gelegentlich geschehen ist. *lesen und schouwen* ist in dieser Situation formelhaft und *schouwen* lediglich Variation zu *lesen*, als bequemes Reimwort zu *vrouwen*, an die sich die Dichtung wendet: Wernher, Marienlieder 137 *daz ich in tiuscher rede daz puoch prœhte her ze wege, daz ez alle mugen lesen, die gotes chint wellen wesen, und ouch mugen schouwen pfaffen leien vrouwen, wie daz chint die muoter chôs* —. Konrad v. Würzburg bringt die sinnliche Bedeutung von *schouwen* erneut zur Geltung: Herzmäre 4 *dâ von sô sulent bilde ritter unde frouwen an disem mære schouwen* —. In der Guten Frau tritt *merken* an die Stelle von *lesen*: 3053 *nu wil ichz heizen schrîben ze êren guoten wîben, daz si merken unde schouwen bî dirre guoten vrouwen daz niemer wîbe missegât diu triuwe gên ir manne hât.*

2) In dem authentischen Teil 354, 2 ff. nennt sich der Dichter zweimal (354, 17 u. 26) nur *Heinrîch.*

lehrter haben. So bildet die Unanfechtbarkeit von Veldekes Autorschaft des Epilogs eine wesentliche Stütze für die Identifikation von *meister*, Dichter und Gelehrter, die man ganz unmethodisch durch den Meisterbegriff des wissensstolzen, mit abstruser Gelehrsamkeit erfüllten Meistersangs aufrecht zu erhalten suchte.

Ein weiterer Grund gegen Veldekes Verfasserschaft des Epilogs liegt in der bereits erwähnten, im engsten Zusammenhang mit dem Meistertitel stehenden Empfehlung sowohl des Dichters, dessen Kunst und Können vielen bekannt sei (352, 24 f.), als auch der Dichtung, die dem Pfalzgrafen Hermann *guot*, ja *meisterlich* erschien (353, 28 f.), wie denn überhaupt der ganze Abschnitt vom Schicksal des Buchtorsos, um den man sich förmlich riß, und um dessen Vollendung man besorgt war, auf ein einziges Loblied der epochemachenden Dichtung selbst hinausläuft. Man wende nicht dagegen ein, daß auch Wolfram in der Einleitung des Willehalm (4, 22) von seinem Parzival sagt: *etslîch man daz prîste.* Das ist doch lediglich in der Verteidigung gegen die *diez smæhten*, gegen den Vorwurf des Findens *wilder mære* gesprochen, wobei Gotfrids Überlegenheit in *wæher rede* ausdrücklich anerkannt wird (s. S. Singer, Wolframs Willehalm S. 3). Als Verteidigung und zwar als Gegengewicht gegen die eingestandenen Mängel, die einem ersten Werk anhaften, ist auch Wirnts *mit rîmen wol berihtet* (8, 39) gedacht, während Albrechts Eigenlob auch dort, wo er die Maske fallen läßt — 885 *mit rîmen schôn zwîgenge sint dise lieder worden gemezzen rehter lenge dar in ir dôn nâch meistersanges orden* . . 5908 *der adelar alle vogel übervlucket sam wirt diu âventiur über die andern hôhe wert gezucket* . . 6207 *nu prüevet alle werden die wirde dises bûches, von diutscher zungen ûf erden nie getiht wart so werdes rûches* — im Dienste des Größeren steht. Aber Veldekes Anpreisung ist Selbstzweck auch dort, wo sie ein einzelnes Faktum in der Geschichte seiner Dichtung zu motivieren scheint.

Ein epischer Dichter sagt nie von der eigenen Dichtung, auch nicht mittelbar durch den Mund eines andern, daß sie meisterlich sei. Meisterliches Dichten ist ein zu erstrebendes, aber nicht erfülltes Ideal. Der Dichter der Maria Magdalenenlegende gesteht in Anlehnung an Konrads Goldene Schmiede: 10 *nû bin ich an der künste liden sô meisterlîchen niht bereit* — 1^{b} 2, 20 *swie daz ich noch bin unberait ze maisterlîchem getihte.* Nikol. v. Jeroschin (Chronik 303) nennt sich *meisterlîcher künste wan* und Albrecht (Jüngerer Titurel 62, 1) *kunstlôs an meisterschefte.* Der Dichter des Moriz von Craon (1783 f.) würde gern *meisterlîcher* dichten, falls er dazu im Stande wäre. Im Minne-Falkner (184, 1 ff.) werden

die Meister gebeten, das Gedicht zu verbessern und *meisterlîchen* zu zieren; dem Dichter des Daniel (8297) hat die Gottesmutter *meisterlich* beigestanden. *meisterlich* ist der klassische Ausdruck, mit dem man die vorbildliche Dichtung anderer rühmend hervorhebt: Rudolf v. Ems spricht im Alexander (3099 f.) von *meisterlîchen sprüchen* und der hohen Meisterschaft einer entschwundenen Zeit, von dem *meisterlîchen* Tristan Gotfrids (3158), der *meisterlîchen* Krone Heinrichs v. d. Türlin (3221) und von der *meisterschaft* Wirnts (3195). Ulrich v. Türheim (Willehalm 159) nennt Wolframs Dichtung *meisterlich* ebenso wie der Lohengrindichter (7638), Hugo v. Trimberg (1214) spricht von Konrads, Heinrich v. Freiberg (Tristan 18) von Gotfrids *meisterlîcher* Kunst und Dichtung, während Nikolaus v. Jeroschin (Adalbert 122) keinen bestimmten Dichter nennt. Daß aber Heinrich v. Ofterdingen im Laurin (DHB I Anm. zu 1600, 32 auf S. 288) von sich selbst sagt: *Heinrich von Oftertingen dise ofendur gesungen hat, daz su so meisterlich stat..* ist eben das charakteristische Merkmal einer Fälschung [1]).

Gerade an dieser Stelle tritt der Unterschied in dem Verhalten des epischen Dichters einerseits und des Minnesängers andrerseits besonders klar zutage. Ulrich von Lichtenstein, der von seinem epischen Dichten keinerlei Rühmens macht, nennt seine eignen Lieder *meisterlich*: 564, 1 *diu liet diu wâren meisterlîch unde ir rîm gar sinnerîch ..* 444, 8 *diu liet vil maneger niht ver-*

---

1) Auch auf anderem Gebiete verraten sich literarische Fälschungen jener Zeit durch ihre Selbstempfehlung. Ich denke z. B. an das Schlußkapitel des De luminaribus ecclesiae betitelten Schriftstellerkatalogs des Honorius Augustodunensis (Migne 172, 232 ff.), in dem die selbstverfaßten Schriften insgesamt *non spernenda opuscula* genannt werden, der Psalter- und Hoheliedkommentar die Attribute *miro modo* und *ita ut prius exposita non videantur* erhalten, obwohl in den gleichfalls die eigenen Werke der Verfasser aufzählenden Schlußkapiteln der Hieronymus- und Gennadiuskataloge, die von Honorius benutzt wurden, jedes lobende Attribut vermieden wird. Auch Endres, der die Authenticität des Honorius verteidigt (Honorius Augustodunensis S. 69 ff.), gibt (S. 71 f.) einschränkend zu: 'vielmehr spricht — von dem allerdings auffälligen Selbstlobe abgesehen — manches für die Echtheit' und: 'in der Anpreisung aller seiner Schriften .. und in der besonderen Hervorhebnng einzelner .. ging er nun allerdings über die durch die Bescheidenheit gezogenen Grenzen hinaus. Aber der üble Eindruck, den er dadurch hervorruft, wird ganz wesentlich gemindert, wenn wir im Auge behalten, daß er mit jenem Lob nicht die Absicht verfolgte, seine Person ins rechte Licht zu stellen'. Aber die Begründung 'seine Absicht galt allein den Werken, er wollte, daß sie gelesen werden', hat mich nicht überzeugt, daß ein geistlicher Schriftsteller durch Rücksichten irgendwelcher Art bewogen werden konnte, sich über die traditionelle Form der Bescheidenheit soweit hinwegzusetzen.

stuont, als noch die tumben ofte tuont: swer aber was sô rehte wîs, der si verstuont, der gabe in prîs. si wârn getihtet wunderlîch, die rîme gesetzet meisterlîch: diu wîs kund bezzer niht gesîn —, vergl. auch 17, 21; 97, 5; 323, 14; 420, 8; 436, 10; 442, 8 ff.; 444, 19 ff.; 519, 8; 572, 27; 577, 21. So hatte auch Wolfram (Parzival 114, 12 f.) mit selbstbewußtem Künstlerstolz von seiner Sangeskunst gesprochen, um gleich darauf seine erzählende Dichtung mit größter Geringschätzung abzutun.

Im Buchgedicht, ob in gebundener oder ungebundener Form, fügt sich jeder Autor dem traditionellen Stil der Demut, mit dem auch der Schluß des Vorauer Alexander — 1529 *sus saget uns maister Albrîch unde der gûte phaffe Lampreht* — nicht vereinbar ist (s. Wilmanns ZfdA. 50, 145). Rudolf v. Ems hebt durch das Wort *guot* im Dichterkatalog des Alexander (3240) Konrad Fleck rühmend hervor. Und wie der Epilog der Eneide nicht von Veldeke verfaßt ist, so ist auch der Hauptverfasser des Lucidarius nicht der Dichter des Prologs, den die Hss.-klasse A überliefert. Denn dieser Kapellan, der die Übersetzung und Bearbeitung der lateinischen Quelle leitet, wird (24 u. 29) nicht wegen seiner Gelehrsamkeit oder gar seiner Lateinkenntnis, die für die Helfer ebenso selbstverständlich war, *meister* genannt, sondern weil er sich aufs Dichten in deutscher Sprache versteht: 24 *ez enwêre an dem meister niht beleben, er het ez gerîmet ab er solde* —. Stammt der Prolog nicht vom Meister selbst, so verliert auch der Bericht, daß sich der Meister in der Titelfrage dem Herzog gegenüber durchsetzte, an eigenwilliger Schärfe, der den Prolog für das Widmungsexemplar an den Gönner ungeeignet gemacht hätte. Allerdings sind wir ja völlig im Unklaren, zu welchem Zweck dieser Prolog verfaßt wurde, wahrscheinlich von einem der Kapellane, die mit am Werk waren und während der Arbeit zu der Übersetzungskunst des Meisters bewundernd aufsahen. Auch den Epilog der Eneide kann man sich nach Form und Inhalt nur in nächster Nähe des Dichters entstanden denken. Wer aber war mit der Kunst Heinrichs vertrauter und über das Schicksal der Dichtung besser unterrichtet als derjenige, den man am Thüringer Hofe mit einer glättenden, die letzten niederdeutschen Idiotismen abstreifenden Bearbeitung beauftragte — 353, 10 *ze Doringen heim ze lande. dâ wart daz mære dô gescriben anders dan wærz dem meister bliben* — und bei der endgültigen Vollendung des Epos dem niederdeutschen Dichter weiter ratend zur Seite gestanden haben wird? Die Reimfolge 353, 19 ff. *liez : hiez : riet : niet* als einem hochdeutschen Dichter ursprünglich anzusehen, hat natürlich keinerlei

Bedenken. Kraus' Vorschlag (Heinrich von Veldeke und die mhd. Dichtersprache S. 143), diese Reime als Spuren einer Überarbeitung zu deuten, hat ja nur solange Geltung, als die Voraussetzung Veldekescher Dichtung gegeben war, aber von sich aus nicht die Kraft, unserer Annahme hinderlich entgegenzutreten. — Zum Veldekeepilog und Lucidariusprolog gesellt sich schließlich noch die Prologüberschrift von Albrechts Ovid: *meister Albrechtes prologus hebet sich hie alsus*, die ich ebenfalls nicht auf den Dichter selbst zurückleite, da ich auch hier *meister* nicht als scholasticus sondern als Dichter verstehe, vorausgesetzt, daß die Überschrift überhaupt in die Zeit der Dichtung zurückreicht (s. Edw. Schröder, Nachr. d. K. Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen, 1909, S. 75).

Der erste Dichter deutscher Zunge, der mit dem Meistertitel gekrönt wird, ist Heinrich v. Veldeke, vorher war nur, soweit wir aus unserer fragmentarischen Überlieferung ersehen, der Franzose Alberich v. Besancon *meister* genannt. Herbort von Fritzlar (17381) übernimmt *von Veldiche meister Heinrich* als etwas Selbstverständliches. Für Gotfrid, der ihn nicht selbst *meister* nennt, ist Veldeke der Urbeginn aller Meisterschaft, denn alle Meister seit Veldekes Tagen haben ihre Abhängigkeit von ihm bekannt. Aber mit gelehrter Magisterwissenschaft hat sein Meistertum und seine Weisheit nichts zu schaffen: 4728 *ich wæne er sîne wîsheit ûz Pegases urspringe nam* —. Wolfram nennt Veldeke im Parzival (404, 29) einen *wîsen man* und im Willehalm (76, 24) *mînen meister*. Was er ihm in Sonderheit zu danken hat, würde eine Untersuchung über die beiden ersten Parzivalbücher, vor allem ihre Komposition, erweisen können. Wolfram rühmt Veldekes Überlegenheit im Preisen edler Weiblichkeit — Parz. 404, 28 *owê daz sô fruo erstarp von Veldeke der wîse man! der kunde se baz gelobet hân* — und in der Schilderung glänzenden Waffenschmucks — Willehalm 76, 22 *sold ich gar in allen wîs von ir zimierde sagen, sô müese ich mînen meister klagen, von Veldek: der kundez baz. der wære der witze ouch niht sô laz, er nand iu baz denne al mîn sin, wie des iewedern friwendin mit spæcheit an si leite kost* —[1]. Ahmt ihn der Dichter des Moriz von Craon nach, der sich bei Beschreibung des prächtigen Bettes der überlegenen Meisterschaft Veldekes unterordnet und ihm scheinbar ad hoc die Schilderung des im Canticum canticorum (3, 7) erwähnten *lectulus Salomonis*

1) Mit demselben Motiv des Geständnisses, selbst zur Schilderung oder zum Dichten unfähig zu sein, während andere besser zu dichten verstehen, werden auch die Dichterkataloge in Gotfrids Tristan und Rudolfs Willehalm eingeleitet (s. andrerseits Ehrismann aaO. S. 90).

zuschreibt: 1156 *daz bette mohte wol bezzer sîn — sô **kan** aber ich niht gesagen **baz**, wan lât ez sîn alse daz an sîner güete gelich daz von Veldeke meister Heinrich mahte harte schône dem künege Salomône* —, und sollte dem *ich kan niht baz*, womit der Dichter seine Unfähigkeit im Vergleich zu Veldeke zum Ausdruck bringt, die Erinnerung an Wolframs *der kundez baz* zu Grunde liegen?[1]). Eine Salomodichtung konnte die Dichterlegende, wie R. M. Meyer (Lg. S. 85) ansprechend gezeigt hat, Veldeke schon zutrauen, aber allein aus dieser Berufung mit Vogt (Lg. S. 187) u. aa. auf ein wirklich vorhanden gewesenes Gedicht von 'Salomons Liebesleiden' zu schließen, scheint mir bei dem Fehlen sonstiger Zeugnisse gerade bei Veldeke nicht gestattet, zumal dann, wenn sich die Stelle wirklich auf Wolframs Einfluß zurückführen ließe. Einer Datierung des Moriz von Craon, dessen Dichter wohl kaum 'im Centrum der literarischen Bewegung stand' (s. Schröder, Einleitung S. 28), nach Wolframs Parzival gleich nach der Mitte des 2. Jahrzehnts würde sich kaum ein Hindernis in den Weg stellen, denn die aus der Klage des Dichters über die Armut deutscher Zunge gezogene Folgerung ist ebenso unsicher (s. S. 48), wie der durch Herborts Trojalied bestimmte terminus ad quem (s. Schröder S. 19). Könnte man sich entschließen, den Moriz von Craon noch über den Willehalm in das Ende des 2. Jahrzehnts herabzurücken, so hätte ihm auch die Schilderung äußeren Glanzes in Verbindung mit der Veldekeformel vorgelegen, und das Wort *lendenier*, das zuerst im Willehalm und Moriz von Craon (838) belegt ist (s. Schröder S. 10), wäre nicht vom Craondichter, sondern von Wolfram, dem die höfisch epische Terminologie für ritterliche Bewaffnung und Kleidung mannigfache Neuerung und Bereicherung zu danken hat, literaturfähig gemacht. Das Verhältnis zu Wolfram wäre in derselben losen Form zu denken, wie es Schröder früher zu Gotfrid annahm.

Die Berufung auf Meister Heinrich von Veldeke ist für die Wolframschule typisch. Der Titureldichter (Str. 4831) beklagt seinen Tod, weil er sich nicht mehr von ihm beraten lassen kann. Im Trojanischen Krieg, den man Wolfram unterschob, finden wir nicht nur die Wolframsche Wendung *mîn meister von Veldeke* sondern außerdem die Veldekeformel in derselben Funktion wie bei Wolfram: HMS IV 221 *bezzer* (d. h. *ringe*) *wurden nie gesehen, des müezen mir die meister jehen, von Veldege der weiz ez baz denn*

1) Braune (PBB 32 Anm. 1) folgert aus Meier Helmbrecht 217 *her Nîthart, und solde er leben, dem hêt got den sin gegeben, der* ***kunde*** *ez iu gesingen* ***baz*** — ohne weiteres Wolframschen Einfluß, s. auch Pfannmüller PBB 43, 252 ff.

ich, daz lâz ich âne haz —. Könnte man bei diesen Wolfram zugeschriebenen Epen an historisierende Absicht, sich auf einen vorwolframschen Dichter zu berufen, denken, so haben wir es nur mit einem Wolframschen Stilmittel im Herzog Ernst Ulrichs v. Eschenbach zu tun, wo Veldeke, der außerdem als Verfasser der Quelle gilt (1999 ff.), bei der Beschreibung einer märchenhaften Burg namentlich angeführt wird, allerdings ohne Meisterattribut. Hat auch Konrad v. Fußesbrunnen (Kindheit Jesu 98) bei *meister Heinrîch*, mit dem er nicht als Dichter desselben Stoffes konkurrieren will, an Veldeke als an den Dichter katexochen gedacht, der im Epilog der Eneide ebenfalls *meister Heinrîch* und im Alexander (3115) Rudolfs der *künsterîche Heinrich* genannt wird? Von einer zeitlichen Distanz zwischen sich und *meister Heinrîch* muß Konrad überzeugt gewesen sein, da er Heinrichs Gedicht trotz seiner doch wohl stichischen Form noch *liet*, das eigne Werk dagegen *rede* nennt.

Unter den Dichtern, die Rudolf v. Ems (Alexander 3063, 3187, Willehalm 2172) unter dem Begriff der vorbildlichen Meister zusammenfaßt, wird Veldeke im Willehalm (2173) als *der wîse*, im Alexander (3113) durch das bereits von Wolfram gebrauchte, mit *der meister* synonyme *der wîse man* hervorgehoben, und (3117) nach Gotfrids Vorbild auf seine hohe Weisheit hingewiesen. Darin daß im Alexanderkatalog noch Hartmann (3126) und Gotfrid (3153), im Willehalmkatalog Albrecht von Kemenaten (2244 f.) und Ulrich von Türheim (2257) *wîse*, bzw. *wîse man* genannt werden, und im Willehalm Gotfrid (2185) und Freidank (2206), im Alexander nur Heinrich v. d. Türlin (3222 f.) *meister* heißen, haben wir nichts als eine Variation des Ausdrucks zu sehen, die selbst im Alexander zwischen den sonst differenzierten vier großen Meistern und ihren Nachfolgern (s. Ehrismann aaO. S. 31), die ja insgesamt ausdrücklich *meister* genannt werden, keinerlei Unterschied macht. In derselben variierenden Tendenz werden im Alexander (3195) Wirnt, im Willehalm (2180) Wolfram durch das Wort *meisterschaft* ausgezeichnet, während Freidank (Alexander 3235) *sinnerîch* und Konrad Fleck (Alexander 3240) *guot* genannt werden. Wirnt (163, 40) bezeichnet Wolfram wohl in Anlehnung an die Veldekeberufung im Parzival (s. Martin zu Parz. 404, 29) als *wîsen man*, Heinrich v. d. Türlin (2360) nennt Hartmann v. Aue, der im Jüngern Titurel (Str. 2352) *wîse* heißt, *meister*. Auch Gotfrid heißt bei seinen Schülern *meister:* bei Ulrich v. Türheim (Tristan 4), Rud. v. Ems (Alexander 20621, Willehalm 2185), Konrad v. Würzburg (Herzmäre 9, Goldene Schmiede 97), Heinrich v. Freiberg

(Tristan 15 f.) und bei Johann v. Würzburg (2062 f.). Daß auch Walther v. d. V. von seinen Schülern *meister* genannt wird, ist schon erwähnt (s. S. 54). Meisterin der Nachtigallen (Gotfrid 4798) heißt er einfach wegen seiner 'künstlerischen Trefflichkeit und Überlegenheit' (s. Burdach, Walther v. d. V. S. 6), aber nicht nach Bechs Erläuterung als Oberhofmeisterin, auf dem Umwege über die Metapher von der *kameræ̂rîn* (4809) am Hofe der Frau Minne. — *meister* ist hier noch kein erstarrter Titel von absoluter Geltung, *meister* steht immer in Relation zu dem, der im Gefühl der Unterlegenheit dem selbstgewählten Vorbild diesen Namen spendet. Das gilt in der epischen Dichtung bis zu Ulrich v. d. Türlin, der zum ersten Male selbst seinen Namen mit dem Meistertitel bindet, wodurch dann Ulrich v. Eschenbach (Alexander 16225) bewogen wird, ihn a u c h *meister* zu nennen, während er seinem höchsten Vorbild Wolfram den Meistertitel vorenthält. Und um einen durch die Tradition gefestigten Titel, nicht nur um Bewertung *meisterlîchen tihtens* (1214) handelt es sich auch, wenn Hugo v. Trimberg nur Konrad v. Würzburg[1]) im Gefolge der Minnesänger, der *edelen herren* (1183 ff.), als bürgerlichen Dichter von Beruf *meister* nennt (1194 ff.), obwohl er seine Kunst nicht rückhaltlos anerkennt, sondern dem Marner, der nicht mit dem Titel ausgestattet wird, den Vorrang läßt. Mit dieser letzten Herausbildung der festen Meistertitulatur stehen wir bereits außerhalb des Rahmens unserer Untersuchung, die nur von der demütigen Unterwerfung unter das von göttlicher Kraft erfüllte Meisterideal handelt.

III. Die Formel geistlicher Schwachheit und Sündhaftigkeit

Das Bewußtsein dichterischer Unfähigkeit und geistiger Unzulänglichkeit, das sich auch in der Ehrfurcht vor dem Meister äußert, ist christliche humilitas, der menschliche Unwürdigkeit und geistige Schwachheit unlösbar verbunden sind. Denn die Wurzel aller Unvollkommenheit ist Sünde: Sünde hindert am Dichten (Wiener Exodus 6065; Milst. 119, 1), der Dichter ist vor Sünde *stum* und *stumpf* (Reinfried 12860; Nikol. v. Jeroschin,

1) Auch in Boppes Klagelied um Konrad (HMS II 383^b) heißt er *meister*.

Chronik 54 ff.), dichterische Unfähigkeit ist Folge der Sünde (Ebernand 37 f.; Mariengrüße 36 f.), durch Sünde geht der Dichter der Gaben des Geistes verlustig (Nikol. v. Jeroschin, Adalbert 95 ff.), denn alle Kunst, mit der Gott sein irdisches Gefäß erfüllt, ist eitel Gnade. Das sind die immer wiederkehrenden Gedankengänge der Gebetseinleitungen um Gottes Beistand, die über Kunstlosigkeit und Sündenschuld klagen und die Zweiheit dieser Bekenntnisform noch in der Doppelbedeutung eines einzelnen terminus zum Ausdruck bringen. So wird *kranc,* vor allem als Attribut von *sin* und *kunst* gebräuchlich, als *cranc vor got* (Maccabäer 330) auch aufs Ethische bezogen (z. B. Ulrich v. Eschenbach, Alexander, Anhang 69; H. v. Langenstein 73, 24). Fast nur auf geistliche Gebrechlichkeit und Sündhaftigkeit geht dagegen das Attribut *arm*, das Lieblingswort der Litaneien und Sündenklagen (Vorauer Sündenklage 56, 282, 288, 735; Gebete einer Frau, Vor. Hs. 375, 15; Heinrich, Litanei 503, 807, 1194, 1205; Sündenklage, ZfdA. 18: V. 93, 172) als Übersetzung von *miser,* vor allem in der Verbindung *miser peccator:* Sündenklage, ZfdA. 18: V. 5; Vita beatae virginis 22, 7976 f.; Walther v. Rheinau 286, 6; Bruder Philipp 10070. Arme Sünder nennen sich auch Veldeke (Servatius I 196), Rudolf v. Ems (Barlaam 5, 21) und der Lohengrindichter (7653), *armez sundenrumpf* der Dichter der Judith (84). Im Zusammenhang dieser Gebete um Sündenvergebung hat *arm*, *arm vor gote* [1]) schon von sich aus die Bedeutung 'miser peccator', um als Attribut des Dichternamens von der engen Verquickung des Sündenbekenntnisses und Gebets um Vergebung mit der Namensnennung Zeugnis abzulegen. So nennen sich *arm*: Hartmann (Credo 3737), Lambrecht v. Regensburg (Franciscus 3244, 4017), Konrad v. Würzburg (Alexius 1378 f.), Herrand v. Wildonie (Nackter Kaiser 667 f.), Ulrich v. Eschenbach (Alexander 122, 14818), Lutwin (1253) und traditioneller Form folgend auch Konrad, der Dichter von Alten Weibes List (468); *armer pfaffe* nennen sich Konrad v. Heimesfurt (Mariae Himmelfahrt 20) und Konemann (Wurzgarten 195[b], 210[a]), *armer kapelân* der Dichter der Mariengrüße (57). Daß sich der Dichter der Mariengrüße, der seinen Namen verschweigt, nicht als *pfaffe* sondern als *kapelân* bezeichnet, ist daraus zu erklären, daß in alleinstehender Stellung, besonders in prädikativer oder appositioneller Funktion, *priester* und *kapelân*, als Eigennamenattribut dagegen *pfaffe* bevorzugt wird. In diesem Sinne variieren Wernher von Elmendorf:

---

1) Maccabäer 11265 lese ich statt *von gote genant der arme* — nach V. 330 *er ist leider vor got cranc* —: *vor gote genant der arme.*

8 *daz dichtet der phaphe Wernere, von Elmindorf der capelân* und Konemann: (Kaland 6) *hôret paffen Konemanne, dem prêster van Dingelstat* und aus diesem Grunde müssen wir auch in Wernhers Marienliedern — 1136 *der priester heizet Wernher der des liedes began* — an der der Karlsruh-Heidelberger und Wiener Hs. gemeinsamen Lesart (die Augsburger Fragmente lassen uns leider im Stich): *priester* festhalten und das entsprechende *pfaffe* der Berliner Hs., die auch 148, 34 *der lêrære heizet Jeronimus* . . die Tendenz zeigt, das Wort *priester* zu ersetzen, als Änderung ansehen. Keime zur Bedeutungsdifferenzierung von *pfaffe* und *priester* sind bereits vorhanden, daß jedoch von einer Entwicklung derselben etwa im Sinne Wallners (PBB 43, 199), der *pfaffe* im Gegensatz zu *priester* als nichtgeistlichen Kleriker erklärt, noch keine Rede sein kann, ist schon aus den angeführten Beispielen ersichtlich.

Der Armut des Sünders steht die Barmherzigkeit Gottes gegenüber, der figura etymologica *miser, misereri* entspricht der Reim *armen : erbarmen* (Kleiner Lucidarius IX 161 f.; Ulrich v. Eschenbach, Alexander 21109 f.; Walther v. Rheinau 286, 13 f.; Maccabäer 11265 f.; Hiob 97 f.), eine Bindung, in die der Minnesänger (Heinrich v. Rugge MF 101, 28; Rost Kirchherr zu Sarnen HMS II 132[b] f.) Liebesleid und -sehnsucht zusammenschließt. Der Minnesänger kennt auch die Antithese *arm und rîch* (z. B. Ulrich v. Singenberg HMS I 296[b]), durch die Wolframs Gebet (Willehalm 1, 18) *ich arm und du vil rîche* unserm Worte die prägnanteste und gleichzeitig umfassendste Deutung gibt. Aus der Differenzierung Ebernands: 4369 *sô was ich arm des guotes, der sinne und ouch des muotes* umschreibt Konrad v. Ammenhausen *arm der sinne* durch *arm an künste* (636), und auch in der Martina Hugos v. Langenstein (290, 107), in der 'Erlösung' Heslers (34), in den Maccabäern (275, 934) und im Daniel (5) wird *arm* in erster Linie auf dichterisches Unvermögen deuten. Im Buch der Rügen — 5 *manec man gît guoten rât der im selben keinen hât. alsô tuon ich armer man der leider weder weiz noch kan* — ist *armer man* Bescheidenheitsausdruck für den Ratgeber anstelle des häufigern, *wîsem rât* gegensätzlichen *tumber man* (s. S. 38). So ist auch Walthers v. d. V.: 10, 17 *Bot, sage dem keiser sînes armen mannes rât* zu erklären, und nicht mit Wilmanns als Ergebenheitsformel dem Kaiser gegenüber aus der Bedeutung 'leibeigener, höriger Bauer, dienender Ritter' abzuleiten. Dagegen nicht auf geistige Armut ist die Verbindung *armer tihtære* bei Ebernand (4364) und Lam-

brecht v. Regensburg (Franciscus 92) zu beziehen, sondern als Synonymum zu *armer sündære* rein geistlich zu fassen.

Auf ihre leibliche Armut, die Ebernand (4369) und der Dichter der 'Maget krone' (S. 542: 372) berühren, kommen die epischen Dichter innerhalb dieser Formel sonst nicht zu sprechen, womit natürlich nicht gesagt sein soll, daß sie an anderer Stelle und in anderer Form dem Publikum oder Gönner gegenüber nicht auf ihre Besitzlosigkeit anspielten. Aber die Form des Schreiberanhangs der Krone — 30026 *ouch bin ich armer hie vil tief ûf sîne gnâde. sîn hilfe mich entlade mîner sorgen bürde* — ist nicht epischer Stil dieser Frühzeit. Das zeigt schon der Vergleich mit Ulrich von Zatzikhoven (9434 ff.). Wie trotzdem in der posthumen Literaturgeschichte R. M. Meyers (S. 52) gesagt wird, daß Hartmann 'sich wohl *der arme* nannte, weil er sich aller Besitztümer entledigt hatte', ist mir ebenso unverständlich wie v. d. Leyens Folgerung (Ausgabe S. 4) auf einen Laienbruder, obwohl wir doch aus andern Gründen mit hoher Wahrscheinlichkeit auf einen Ordensgeistlichen schließen dürfen. Gegen die willkürliche literaturgeschichtliche Benennung des 'Armen Hartmann' hat bereits Edw. Schröder (Nachrichten d. K. Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen 1917, S. 162) Einspruch erhoben. Walther v. Rheinau, der *arm* in der Bedeutung miser gebraucht, weist in dem sachlich berichtenden Schlußwort (289, 40) durch *nôtic* auf seine leibliche Armut hin. Aber das ist individueller Sprachgebrauch. Und ich sehe keine Berechtigung, aus Heslers Apokalypse — 16479 *der daz grôz ungewittere von mir nôthaften rittere nâch sînen gnâden wol vertreib* — auf des Dichters Besitzlosigkeit zu schließen. In diesem Zusammenhang geht *nôthaft* lediglich auf die bedrängte Lage, in die Hesler durch seine literarischen Widersacher geraten war. Dem *nôtic man* in Walthers Palinodie ist leibliche Armut nur Gleichnis für geistliche Bedürftigkeit: 125, 5 *sô wolte ich nôtic man verdienen rîchen solt. joch meine ich niht die huoben noch der hêrren golt: ich wolte sælden krône êweclîchen tragen* (s. Burdach, Walther v. d. Vogelweide S. 10), während irdische Besitzlosigkeit als solche ohne jeden Nebensinn durch *arm* (28, 2; 122, 13) umschrieben wird[1]). Art der Vaganten ist es sich als *pauper*, *egenus* hinzustellen wie Hugo v. Orleans — XVI 139 *Primatem . . pauperem, egenum* — oder der Archipoeta — VI 17, 1 *poeta pauperior omnibus poetis* —, und in dem Lied des ihnen nahestehenden Tannhäuser auf den Tod

1) Auch des Marners (XIV 152 f.) *ald enweistû, hêrre got, daz ich sô nôtic bin, daz dû mir niht gîst als einem ungemæzen man?* geht auf leibliche Armut, aber im Gebet zu Gott, dem Spender aller Gaben.

Friedrichs des Streitbaren — HMS II 96ª *nu bin ich aber worden gast: war sol ich armer kêren? der mich sîn noch ergezze, wer tuot nâch im daz beste?* — klagt *arm* weniger um den Verlust des Gönners als des Dichterlebens.

Wie sich die Bedeutung von *arm* = miser erst im Hinblick auf den göttlichen Reichtum voll erschließt, so werden auch andere den Gebeten um Sündenvergebung (z. B. Vorauer Sündenklage 513 f.) entnommene Bilder geistlicher Bedürftigkeit und Sündhaftigkeit erst durch ihre Beziehung auf die Eigenschaften Gottes und der Heiligen ganz verständlich. Ist Herz und Sinn verfinstert, so erleuchtet Gott oder auch Maria (Nikol. v. Jeroschin, Adalbert 100; Walther v. Rheinau 288, 17 ff.); ist der Dichter taub und stumm, der heilige Geist verleiht Sprache und Gehör (Evangel. Nicodemi 334 f.), und Ebernand nennt sich ausdrücklich deswegen *blint, stump, toup* und *krump*, weil die heilige Kunigunde alle diese Gebrechen heilen kann: 4377 *ich bin ein blinder stumbe, ein touber und ein krumbe, sint sie daz alles buozen kan*, denn angeregt durch den Schluß der Vita — MG. SS. IV 828 *ad nos ergo signa ista, quae foris miramur, intus transferamus* — deutet er die vorher aufgeführten Zeichen — *cecitas visum, debilitas gressum, extincti vitam, muti loquelam, obstructe aures recipiunt auditum* — in geistlichem Sinne. In diesem Stile polarer Gegensätzlichkeit ist Wolfram (Willehalm 4, 14) der Mund *sündehaft*, weil er zu Gottes *heilikeit* ruft, während die einseitige Entlehnung *sündec munt* im Willehalm (II 13) Ulrichs v. d. Türlin und im Lohengrin (7661) den befreienden Widerklang schroff vermissen läßt. — Der Stil wird Selbstzweck und schafft aus eigner Kraft förmliche Reihungen wie z. B. in Veldekes Servatius: I 183 *want ich ein sondich mensche bin, sonder macht end sonder sin, ongelêrt end ongerecht, daromb bidde ich den godes knecht, den werden end den geêrden, den wîsen end den gelêrden* —. Sehen wir von Ausnahmefällen ab wie den Sündenklagen im Alexander Ulrichs v. Eschenbach, so sind die von intensiverem Sündenbewußtsein getragenen, umfassenderen Konfessionen auf die geistliche Literatur beschränkt. Ob der Laie eher in reumütigen Gefühlsausbrüchen schwelgt als der Geistliche, möchte ich trotz den für die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts außergewöhnlich umfangreichen Bekenntnissen Ebernands und Lambrechts v. Regensburg nicht behaupten, da in dieser Zeit der Geistliche fast ganz vom literarischem Schauplatz verschwindet. Aber nirgends führt die Terminologie dieser Sündenklagen über das mit Bußpsalmen, Beichten und Litaneien Gemeinsame hinaus, die Ausdrucksweise bleibt stereotyp und kirchlich gebunden; selbst der

dem Sündenbekenntnis des Väterbuchs beigegebene Zusatz: 152 *daz spriche ich nicht ûf den sin der dêmût, nein ich, wêrlich an wârer schult begrîfe ich mich* . . beruht nicht auf spontaner Empfindung, sondern wiederholt nur eine der lateinischen Literatur nicht ungewöhnliche Versicherung, wie sie ähnlich Salvian v. Marseille in dem bereits citierten Briefe an Salonius (Migne 53, 172) gebraucht: *non officio humilitatis assumptae, sed iudicii simplicis veritate* . . und sich in weiterm Sinne mit dem 7. Kapitel der Benediktinerregel *de humilitate* berührt, und zwar mit der Beschreibung des 7. Grades mönchischer humilitas.

Traditionell ist auch die Klage um sündige Vergangenheit (Tnugdalus 2172 f.; Veldeke, Servatius II 2960 f.; Ebernand 4411 ff.; Lambrecht v. Regensburg, Tochter Syon 1344 ff.; Kleiner Lucidarius IX 157 f. usw.) und verfehlte Jugend (Konrad v. Fußesbrunnen 76 f.; Lambrecht v. Regensburg, Franciscus 317 ff.; Brun v. Schonebeck, Theophilus 180 f.; Mariengrüße 45 ff. usw.). Wenn daher der Archipoeta ganz wie der Tnugdalusdichter — 2172 *er hât die wîten strâze leider ze lange geberte* — beichtet: III 5, 1 *via lata gradior more iuventutis*, so überwindet sein lebenbejahender Humor damit nicht nur die Formel des kirchlichen Sündenbekenntnisses, sondern gleichzeitig die Konvention geistlicher Dichterbeichte. Wie weit das typische Allgemeinbekenntnis sündhafter Vergangenheit zu unwahren Einzelangaben individuellerer Art verleitet, bleibt im einzelnen zu untersuchen. So läßt der pfäffische Geist der Warnung zweifeln, ob der geistliche Autor wirklich, wie er (3031 ff.) aussagt, einem ritterlichen Weltleben ergeben war. Jedenfalls haben wir Grund genug, alle jene Äußerungen, die sich mit fertigen Formen begnügten und nicht nach eigenem Ausdruck rangen, sorgfältig auf ihren Erlebnisgehalt zu prüfen.

Das muß auch für die dem geistlichen Dichter eigentümliche Konfession sündhafter Profandichtung gefordert werden. Denn einmal ist auch dies Motiv in der Beichtformel der missionierenden, gegen alle heimische Poesie eifernden Kirche, z. B. in dem *feci cantica turpia et inepta protuli* des Egbertschen Libellus poenitentialis (s. Hautkappe aaO. S. 30 f.) vorbereitet und findet sich außerdem bereits bei einigen frühchristlichen, auf das Mittelalter höchst einflußreichen Dichtern in der nämlichen Funktion wie in der mhd. Epik. So spricht Sedulius in der an den Freund gerichteten Widmung seines Carmen Paschale reumütig von seiner weltlichen Poesie — ed. Huemer S. 2 *cum saecularibus igitur studiis occupatus uim inpatientis ingenii* . . *non utilitati animae sed inani*

uitae dependerem, et litterariae sollertia disciplinae lusibus infructuosi operis, non auctori seruiret — und gelobt, durch Gottes Gnade sehend geworden, das ihm anvertraute Pfund nicht länger zu vergraben sondern in seiner Dichtung Gott allein zu dienen. Auch der ihm nacheifernde Arator, der Dichter der Actus apostolorum, gedenkt im Widmungsgedicht an Parthenius, der ihm den Weg zu geistlicher Poesie gewiesen, früherer Versuche in profaner Dichtung — (Migne 68, 251) 49 *cura mihi dudum fuerat puerilibus annis, versibus assiduum concelebrare melos. scribere quas etiam simulavit fabula partes, et per inane fretum sub levitate rapi . . o utinam malles, dixisti, rectius huius ad Domini laudes flectere vocis iter!* — während die Dedication an den Papst Vigilius (Migne 68, 71 ff.) seine Abkehr von heidnischer Poesie durch (16) *unius* (i. e. Petri) *officio displicuere novem* (scil. Musae) umschreibt. Arator kannte auch die Dichtungen des Apollinaris Sidonius, der nach seiner Bischofswahl jeder poetischen Form entsagte, um sich nur noch der Prosabriefform zu bedienen, und nach dem Schluß des 9. Buches seiner Briefe — IX 16: V. 41 (MG. Auct. antiq. VIII) *nec recordari queo, quanta quondam scripserim primo iuvenis calore; unde pars maior utinam taceri posset et abdi! . . quod perhorrescens ad epistularum transtuli cultum genus omne curae, ne reus cantu petulantiore sim reus actu* — seine 'Jugendsünden' gern in Vergessenheit gebracht hätte. Daß auch Rusticius Helpidius in seinem Gedicht De Christi Jesu benificiis frühere weltliche Dichtung bereue (s. Ebert, Lg. 1, 397 Anm. 2), finde ich nicht durch V. 39 ff. (Migne 62, 547) bestätigt. Dagegen schließt sich Wandalbert von Prüm, der sich in der Propositio seines Martyrologiums — MG. P. L. II 576 *Carmine qui vacuas captavi saepius auras rumores vulgi quaerendo stultus inanes, adgrediar tandem veram de carmine laudem quaerere et aeternum mihi conciliare favorem* — wegen seiner nach eitlem Weltruhm strebenden Dichtung *stultus* nennt, den älteren Dichtern reumütig an.

Dieser Gegensatz zur Profandichtung gilt der heidnischen Antike, ohne deren mythologische Phraseologie weltliche Dichtung undenkbar war. Mit derselben Gesinnung steht die Kirche antiker Dichtung selbst gegenüber, in der Hieronymus nur ein 'notwendiges Bildungsmittel der Knaben' sah und ihr weiteres von gebildeten Klerikern als Selbstzweck getriebenes Studium für verwerflich erachtete (s. Specht, Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland S. 48). Und diese propädeutische Wertung antiker Literatur, die durch den Einfluß Augustins und Cassiodors der asketischeren Richtung Benedikts, Gregors I. und Isidors v. Sevilla gegenüber Geltung erlangte, ist für die Geistesgeschichte des

Abendlandes entscheidend geworden (s. z. B. Ed. Norden, Antike Kunstprosa II² 664, 680). Beschäftigung mit antiker oder weltlicher Dichtung blieb vor allem Sache der Jugend, um sie zu höherem geistlichen Werk heranreifen zu lassen. Und so wird verständlich, daß nicht nur Alkuin im Alter keinen Virgil in der Schule geduldet haben soll, sondern daß auch andere Meister der freien Künste am Ende ihres Lebens wegen ihrer Jugendbeschäftigung Gewissensbisse fühlten (s. Specht S. 51 u. 57).

Derselbe Gegensatz spiegelt sich auch in der deutschsprachigen Literatur. Denn der Kampf gegen das Spielmannslied des 11. und 12. Jahrhunderts, als Kampf der Wahrheit gegen die Lüge am prägnantesten formuliert, richtet sich nicht gegen weltliche Dichtung schlechthin, sondern gegen ihre antichristlichen, in heidnischer Überlieferung wurzelnden Anschauungen. Daher wurde auch das alte Lied nicht durch geistliche sondern durch weltliche Dichtung überwunden, aber gedichtet von Geistlichen, die sowohl eigne wie antike Geschichte sub specie aeterni sahen. Innerhalb der auch von Geistlichen[1]) wie Ulrich v. Zatzikhoven und dem Dichter der Guten Frau mitheraufgeführten und weiterhin gepflegten höfischen Dichtung, deren Ethos ganz und gar in christlicher Weltanschauung wurzelt, ist der Kampf, der im Grunde genommen nicht stofflich orientiert war, ausgeglichen: auch die weltliche Dichtung ist sittlich tendenziös, der Held des höfischen Entwicklungsromans soll ebenso vorbildlich wirken wie der Heilige der Legende. In der Zwitterform der höfischen Legende sind weltliche und geistliche Dichtung einander denkbar nahe gerückt. Trotzdem hat der höfische Dichter die Formel der Reue über profane Dichtung übernommen, aber wir dürfen ihrer Verwendung in dieser Sphäre, die ihren Entstehungsbedingungen nicht mehr entsprach, natürlich nicht dasselbe Gewicht beimessen, wie ihrem ersten Gebrauch in den Zeiten einer alles Heidentum ausrottenden christlichen Missionstätigkeit.

In solcher durch Entlehnung bedingten Formelhaftigkeit wird uns nun der Eingang des Gregorius — *Mîn herze hât betwungen dicke mîne zungen, daz sî des vil gesprochen hât daz nâch der werlde lône stât. daz rieten im diu tumben jâr* — verständlich, zu dessen Inhalt schon Ehrismann (ZfdA. 56, 195), freilich von anderm Gesichtspunkte aus, in unserm Sinne Stellung nahm: 'Wenn also Hartmann auch in seinen Abenteuerromanen sittlich wirken wollte, dann versteht man, daß er selbst nach dem Gregorius und dem

1) Zu denen wir vielleicht auch Veldeke rechnen dürfen.

Armen Heinrich wieder den weltlichen Iwein abfassen konnte: es ist kein Wandel in der Gesinnung vom Erec zu den beiden Erzählungen und dann zum Iwein, als etwa vom Weltkind zum Büßer und wieder zum Weltmann, sondern es sind belehrende Bilder für verschiedene Stufen menschlicher Sittlichkeit —'. Ja, es scheint geradezu typisch für die sekundäre Verwendung der Formel, daß sie auch für Rud. v. Ems (Barlaam 5, 10 ff.) keine endgültige Absage an die weltliche Dichtung bedeutet; denn daß Apollinaris Sidonius trotz seines Gelübdes noch weiter weltlich dichtete, ist eben ein tatsächlicher Beweis seiner auch sonst zutage tretenden unchristlichen Gesinnung. Schönbach (Hartmann v. Aue S. 456) bestreitet allerdings die Berechtigung, den Dichter Hartmann mit dem Verseschmied Rudolf v. Ems in diesem Punkte vergleichen zu dürfen, weil er eben den formelhaften Charakter des Motivs bei Hartmann verkannte, was hinwiederum gerade bei Schönbach, dem die Widmung des im Mittelalter viel gelesenen Carmen Paschale natürlich vertraut war, schwer verständlich ist. Auch mir liegt es fern, lediglich aus der Zugehörigkeit zum Typus auf die Unrichtigkeit einer Aussage des Einzelfalls schließen zu wollen, aber ich halte es für unmethodisch, allen philologischen Gegenbeweisen zum Trotz lediglich auf Grund einer Formel künftighin an der Schönbachschen Reihenfolge: Erec, Iwein, Gregor, Armer Heinrich festzuhalten. Hatte doch schon R. v. Muth (Wiener Sitzungsberichte 95, S. 664) seiner Annahme, daß der Gregorius eine Altersarbeit Hartmanns sei, einschränkend hinzugefügt 'es sei denn, daß es gelänge den Eingang des Gregorius als ganz unselbständig nachzuweisen'.

Auch in andern Fällen müssen wir uns hüten, allein aus dieser Formel auf eine alle weltliche Poesie hinter sich lassende Altersdichtung zu schließen. Daß z. B. Guillaume le Clerc de Normandie nach dem Besant deu, d. h. nach 1227, keine weltliche Dichtung mehr verfaßt habe, läßt sich allein aus dem Prolog — 79 *Guillame, uns clers qui fu Normanz, qui versefia en Romanz fablels e contes soleit dire en fole e en vaine matire, peccha sovent: deus li pardont!* — nicht erweisen. Ob diese Erkenntnis für die Diskussion über die dem Dichter zuzuweisenden Dichtungen irgendwelche Förderung bedeutet, entzieht sich freilich meiner Beurteilung. Aber es ist vielleicht nicht ganz belanglos einmal festzustellen, daß die Eingangsformel des Évangile de Nicodème des André de Coutances — *Seignors, mestre André de Costances, qu'a mout amé sonez e dances, vos mande qu'il n'en a mès cure, quer son aage qui maure le semont d'aucun bien tretier* — als alleiniger Stützpunkt nicht genügt, um

die Dichtung später als den vor 1204 entstandenen Romanz des Franceiz zu datieren. Und ob Jehan de Meung nach dem Testament mit der Einleitung: *j'ai fait en ma jonesce maint diz par vanité, où maintes gens se sont pluseurs fois délité; or m'en doint Diex ung faire par vraie charité pour amender les autres, qui pou m'ont profité* — wirklich keine Zeile mehr in der Art seiner Jugenddichtung geschrieben hat, bleibe dahingestellt. In der mhd. Literatur sagen nur Laiendichter weltlicher Dichtung ausdrücklich Valet: Ulrich v. Türheim (Willehalm 114 ff.), Konrad v. Fußesbrunnen (88 ff.) und der Dichter der Wallersteiner Margarete (35 ff.), indem sie mit ihrer geistlichen Dichtung die begangene Sünde wieder gut machen wollen. Aber wenn der geistliche Dichter des Passionals (ed. Hahn 333, 63 f.) und des Väterbuchs (156 ff.) durch geistliche Dichtung seine Sünde *büezen* will, so möchte ich diese Sünde nicht ohne weiteres auf frühere weltliche Dichtung deuten.

Auch in der Lyrik ist die Reue über weltliche Lieder nicht immer ein Zeugnis vom Alter des Dichters, der von den Freuden der Welt endgültig Abschied nimmt (Neidhart 83, 24 ff.; 87, 13 ff.; Pseudo-Konrad, Ave Maria HMS III 343[b]), Reue über weltliche Lieder wird auch durch vorübergehende Bußstimmung der Kreuzzüge geweckt. Als Bruder Wernher sich zum Kreuzzug rüstet, stimmt er an: ed. Schönbach 40, 1 *Ich wil dem kriuze singen und dem, der drane die marter leit; ich hân der werlde ûf kranken lôn gesungen leider vil*, und den Gegensatz zwischen weltlichem Minnesang, freilich nicht dem eignen, und seiner Gottesminne betont auch Hartmanns Kreuzlied: 218, 21 *ir minnesingær, iu muoz ofte misselingen: daz iu den schaden tuot daz ist der wân. ich wil mich rüemen, ich mac wol von minne singen, sît mich diu minne hât und ich sî hân* —. Sollte Hartmann auch den Gregor unter der Einwirkung des Kreuzzuges von 1197 gedichtet haben, dessen zur Einkehr mahnende Bußpredigt (s. Wolfram, Kreuzpredigt u. Kreuzlied, ZfdA. 30, 89 ff.) ihn trieb, sein Leben im Schicksal des guten Sünders zu spiegeln und zu läutern? Der Versuch, Gregorius und Kreuzlied aus derselben Zeitstimmung zu begreifen, ist m. W. nicht neu und bereits in anderem Zusammenhang vorgebracht. Nur darf diese Annahme, die mit der relativen Chronologie Hartmannscher Werke im Einklang steht, uns nicht veranlassen, die im Gregorius bereute weltliche Dichtung nur als Minnesang zu deuten, denn die epischen Dichter haben bei dieser Formel immer an epische Dichtung gedacht, und Hartmann sagt ja V. 3 ausdrücklich, daß sie gesprochen sei.

Nach der Terminologie dieser Reueklagen heißt die weltliche Dichtung Lüge: Ulrich v. Türheim, Willehalm 117 *sprach ich ie daz gelogen was* . . 120 *h(re, mit disem gelte wil ich die lüge büezen* —. Rudolf v. Ems, bei dem wir dieselbe Ausdrucksweise finden: Barlaam 5, 10 *ich hân dâ her in mînen tagen leider dicke vil gelogen und die liute betrogen mit trügelîchen mæren* . ., stellt (404, 11) der Lüge weltlicher Dichtung die Wahrheit des *mæres* von Barlaam gegenüber. Aus diesem Zusammenhang muß auch das Bekenntnis Konrads v. Fußesbrunnen verstanden werden: 68 *lüge, schimpf unde spot dar ûf stuont aller mîn gedanc. diu wîle dûhte mich vil lanc swâ man die wârheit las* . ., das trotz veränderter Bedeutung formal an die alte Beichtformel über ungebührliches Betragen in der Kirche erinnert: Würzburger Beichte MSD 76, 10 *ente danna uurdun gilesan heilego lection in dero chirihun, mit unnuzun spellun ente mit îtelen sô uuas ih bifangan* . ., die noch in der Sündenklage des 13. Jahrhunderts weiterlebt: Gedicht auf Maria von einer Frau (ZfdA. 8) 20 *predege v   :h ich, lugenspel ôren sinne hêten liep* —. Denn das Gotteswort ist die Wahrheit katexochen.

Der vom geistlichen Dichter gegen die Spielmannsdichtung unter dem Feldgeschrei 'hie Wahrheit, hie Lüge' erbittert geführte Kampf entspricht in seiner Schärfe den geistlichen Anschauungen jener Zeit, ohne jedoch durch die wirklichen Verhältnisse gerechtfertigt zu sein. Man hat die Macht und den verderblichen Einfluß dieser weltlichen Dichtung im 12. Jahrhundert nach den Zeugnissen der Kaiserchronik oder des Trierer Silvester und des Linzer Entecrist oftmals überschätzt, weil man sich des treibenden und steigernden Motivs dieser Schilderungen nicht bewußt war. Erweckt der Dichter der Kaiserchronik den Anschein, als ob er aus eigener Anschauung schöpfe: 27 *nu ist leider in disen zîten ein gewoneheit wîten: manege erdenchent in lugene unt vuogent si zesamene mit scophelîchen worten. nû vurht ich vil harte daz diu sêle dar umbe brinne: iz ist ân gotes minne. sô lêret man die luge diu chint die nâch uns chunftich sint, die wellent si alsô behaben unt wellent si iemer fur wâr sagen. lugene unde ubermuot ist niemen guot. die wîsen hôrent ungerne der von sagen* . ., so beginnt der Linzer Entecrist geradezu mit einem Quellenverweis für diese Anschauungen: 106, 1 *Wir hân zehant daz zît, von dem* P a u l u s s u s *kît: ir ôrin kêrint si von der wârheit, nützìu rede ist in leit. spellir unt niwe mêre, sîn si joch ungewêre, hôrint si allirgernist. keinin frumin ernist megin si ze gote hân, die des niut wellint abegân* . . ebenso wie die Deflorationes des Abtes Wernher von St. Blasien: Migne 157, 725 f. *Quoniam dies mali sunt et tempus instat,*

in quo homines sanam doctrinam, ut apostolus ait, fastidiunt, et se potius ad fabulas convertunt quam ad ea quae suae saluti congruunt, placuit ista describere, ut qui doctrinae verbi Dei inserviunt in promptu habeant quid suis auditoribus praeferant. verum quia ex assiduitate audiendi verbum Dei melliflua doctrina patrum multum fastidit in auribus modernorum —. Schon Hoffmann hat in seiner Ausgabe des Entecrist auf die zu Grunde liegenden, mit der Paulusapokalypse (2. Timoth. 3) zusammenhängenden Verse hingewiesen: 2. Timoth. 4, 3 u. 4 *erit enim tempus, cum sanam doctrinam non sustinebunt, sed ad sua desideria coacervabunt sibi magistros, prurientes auribus: et a veritate quidem auditum avertent, ad fabulas autem convertentur.* Denn für diese von eschatologischen Ideen erfüllten Dichter und Prediger des 12. Jahrhunderts, die das ferreum regnum mit seinen Lastern schon hereingebrochen wähnten, gehörten Spielleute und Vaganten zu den Irrlehrern und lügenhaften Häretikern, die zur Sittenverderbnis der letzten Tage den Anlaß gaben. Auf demselben apokalyptischen Hintergrunde sieht Bernhard von Clairvaux die Anhänger Anaklets, und er zeichnet diese *ministri Antichristi* mit denselben Farben als Feinde der Wahrheit: *viri mendaces, quos veritas, sicut et caput eorum Antichristum, destruit* . . (s. F. Radcke, Die eschatologischen Anschauungen Bernhards v. Clairvaux S. 35).

Erstreckt eine asketischere Richtung, die auch unsere Reueformel aufnimmt, den Kampf gegen die Lüge auch auf den höfischen Roman, den Hugo v. Trimberg (21644) als *buoch gar lügen vol* bezeichnet, so kann sich andrerseits nun auch die weltliche Dichtung an Wahrheitsbeteuerungen nicht genug tun, als klinge darin etwas nach von dem Fanatismus geistlicher Prediger, die den Antichrist bekämpfen. Fast möchte man den dem Ritter Gasozein in den Mund gelegten, in anderem Zusammenhange stehenden Ausfall Heinrichs v. d. Türlin auf die Rabulisterei der Pfaffen — 10807 *wan die kunnen schaffen, daz ein wârheit ze lüge wirt, und daz diu lüge schiere birt ein gar ganze wârheit* — als versteckten Racheakt des wahrheitsbewußten weltlichen Dichters deuten, wodurch die immer wiederkehrenden Vorwürfe und Anfeindungen mit gleicher Münze heimgezahlt wurden. Denn die Wahrheitsbeteuerungen des höfischen Romans, nicht gegen lügenhafte Dichtung im allgemeinen, sondern gegen unwahre Fassungen der gleichen Erzählung gerichtet, sind mehr als stilistische Entlehnung, sie sind nicht nur höfischer Stil, sondern höfische Sittlichkeit. Wirnt verstößt gegen dies Ethos: 8, 31 *nu wil ich iu ein mære sagen, als ez mir ist geseit. ze einer ganzen wârheit trûwe ich ez niht bringen* —

und vielleicht von Wirnt beeinflußt, Johann v. Würzburg: 19502 *ich hân den werden vorgesait diz durch bezzerunge, si sîn alt oder junge, die gern hœrn werdekait: ez sî lüge oder wârhait, sagt ouch ez von êren tât, ain ieglichz daz sich verstât, bezzerunge nimt dâ von . .*, denn auf Wahrheit der Erzählung infolge eines nicht durch schriftliche Aufzeichnung nachprüfbaren mündlichen Berichts, wie es von Wirnt geschieht, oder aus Unfähigkeit zu verzichten, gehört sonst nicht zu dem demütigen Stil epischer Dichter. Preisgabe der Wahrheit galt bei höfischen Dichtern als sittliche Laxheit und ist dem Wigaloisdichter von Konrad v. Würzburg, der sich in eignen Dichtungen wiederholt auf die Wahrheit beruft, zweifellos als solche angerechnet.

Damit kommen wir zu einem andern terminus der Reueformel, der die weltliche Dichtung als Dienst um *der werlde lôn* bezeichnet: Hartmann bereut seine Dichtung, die *nâch der werlde lône stât* (Gregorius 4), Konrad v. Fußesbrunnen will die Dichtung, zu der ihn *der werlde süeze* (88) verlockte, wieder gut machen, das damit innerlich verbundene Bekenntnis allgemeiner Sündhaftigkeit — 66 *wand ich ie wande mînen sin ze der werlde lône und niht nâch got* — wieder aufnehmend. Ulrich v. Türheim sagt vom Cliges und Tristan: Willehalm 119 *wan ez gezôch sich gein der welte.* Der Dichter der Wallersteiner Margarete stellt dem *muot der welt* — *gotes hulde* gegenüber, der in logischer Ausdrucksweise *der werlde lôn* entsprechen würde: 4 *ich bin gewesen dâ her ein kint, daz mich der mære baz gezam dâ von ich muot der welte nam dan dâ mit ich geschulde des wâren gotes hulde.* Rudolf v. Ems nennt in negativer Umschreibung seine geistliche Dichtung *der welte widerstrît:* Barlaam 404, 5 *diz mære ist niht von ritterschaft, noch von minnen, diu mit kraft an zwein gelieben geschiht; ez ist von âventiure niht, noch von der liehten sumerzît: ez ist der welte widerstrît mit ganzer wârheit, âne lüge.* Hugo v. Langenstein entlehnt fast wörtlich: 291, 91 *ez ist niht von ritterschaft noch fleischelicher minne craft diu der tumben welte kint an gotes dienste machet blint*, während der Dichter des Väterbuchs mit der ganzen Stelle des im Deutschen Orden viel gelesenen Barlaam freier schaltet: 41470 *durch Got sô sult ir verstân, daz diz bûch niht hât gesait von werltlicher îtelchait, niht von valscher liebe chraft niht von ritters hônschaft, niht von âventiure, waz vert unde hiure hie und dâ sî getriben: dâ ist fürbaz an geschriben, wie man der werlt entweich und ze Got streich*, im Grunde genommen aber nichts anders sagt als der Dichter der 'Maget krone': S. 545: 33 *diz bûch ich hie geschriben hân, daz ich nit ger der welt lôn.* Bruder Wernher singt reu-

mütig: 40, 3 *ich hân der werlde ûf kranken lôn gesungen leider vil*, und mit Beziehung auf seine Dichtung dürfen wir auch wohl das allgemeine Bekenntnis: 76, 4 *nû ist ez lanc, daz ich mich des von kinde vleiz nâch al der werlde lône, diu hât mich in ir valschen süeze dar ane gewîset, daz ich hân mit manegen sünden teil* .. interpretieren. Neidhart kündigt Frau Welt den Dienst, verzichtet also auf ihren Lohn, um die Seele zu retten, *diech von gote geverret hân mit üppeclîchem sange* (87, 19 f.), oder mit Konrad v. Fußesbrunnen zu sprechen: 76 *want ich ûf ander üppecheit mich unz her von kinde fleiz*, denn das heißt: ich war dem Laster der luxuria ergeben, unter dem ja auch die Beichtformel die Beschäftigung mit *lugisagilon* und *lugispellen* nationaler Epik einbegriff (s. P. Schulze, Die Entwicklung der Hauptlaster- und Haupttugendlehre von Gregor dem Großen bis Petrus Lombardus S. 113). So steht in Pseudo-Konrads Ave Maria (HMS III 343[b]) Str. 39: *lâ mich niht vergezzen worte, diu ich mezzen hân mit üppikeit: liegen, triegen, schelten, daz ich meit vil selten, des lâ mich in milte riuwe enpfâhen* .. mit Str. 38: *singen und mîn schallen, daz ist gar dâ hin: swaz ich ie von ouwen sprach unt kranken vrouwen, reine maget, daz riuwet mich vil sêre* .. in allerengstem Zusammenhang.

Dem terminus von der Welt Lohn liegt der theologische Begriff der sündigen Welt im Gegensatz zum Himmelreich zu Grunde, der in antithesenreichen Bildern den Alterselegieen und Bußstrophen mittelalterlicher Dichter durch die Predigt des Contemptus mundi vermittelt wurde. Hier wurzeln die immer wiederkehrenden Bilder von der Süßigkeit der Weltliebe und der Bitternis ihres Endes: z. B. Hildebert v. Lavardin (Migne 171, 206) *inter amorem huius mundi et amorem Dei haec est differentia, quod huius mundi amor in principio esse dulcis videtur, sed finem habet amarum; amor vero Dei ab amaritudine incipit, sed ultima eius dulcedine plena sunt* —. Und wie der Contemptus mundi seine Lehre an dem unglücklichen Ausgang der Großen dieser Welt exemplificiert (z. B. Petrus Damiani, De fluxa mundi gloria et saeculi despectione, Migne 145, 816 ff.), so mengt sich der Hinweis auf den Lohn der Welt in die Totenklagen epischer Dichtungen um Ither (Parz. 475, 13 ff.), Tristan (Heinrich v. Freiberg 6620 f.), König Ottokar (Ottokars Reimchronik 16738 ff.) und Wilhelm v. Österreich (Johann v. Würzburg 19327 ff.), um Achilles (Ulrich v. Eschenbach, Alexander 4972 f.), Cyrus (7775 ff.), Philotas (18585 ff.) und Alexander (27250 ff.).

Für uns handelt es sich lediglich um den Lohn des Dichters, dessen Dienstverhältnis zur Frau Welt durch die Phraseologie des Minnesangs metaphorisch umschrieben wird. Der als

bewußtes Kunstmittel angewandte Parallelismus zum Frauendienst läßt bei Neidhart bis zum Schluß des Liedes im Zweifel, ob nicht die wirkliche Herrin gemeint ist: 83, 36 *nû nimt genuoge wunder wer diu selbe vrouwe sî diech mit sange besunder mit mînem hôhen lobe sô rehte wol getiuret hân. sî heizet Werltsüeze.* Aber citiert wird Frau Welt als Dienstherrin des Dichters im Minnesang nur dort, wo man ihrem Dienst entsagt. Darüber darf die konditionale Form, in der der Dichter erklärt, daß er der Welt länger dienen würde, falls ihr Lohn besser wäre, infolge der absoluten unabänderlichen Verwerflichkeit dieses Lohnes nicht hinwegtäuschen. Neidharts bedingte Erklärung: 66, 27 *lâz daz herze mîn alsô in trûren niht verderben: frouwe, nâch der werlde lône wil ich langer werben* .. wird gleich darauf als unbedingte Absage zurückgenommen: 66, 29 *zwîvel mînes lônes und der werlte freude krenke, diu zwei diu machent daz ich mînes sanges wil verpflegen* —. Und Wilmanns hat sicherlich recht, wenn er Walthers (60, 6) *dû hâst lieber dinge vil, der mir einez werden sol. Welt, wiech daz verdienen wil! doch solt dû gedenken wol obe ich ie getrœte fuoz von mîner stæte, sît dû mich dir dienen bæte. Welt, du ensolt niht umbe daz zürnen, ob ich lônes man* . . als Eingang eines Vortrags erklärt, an dessen Schluß der Sänger der Welt den Dienst kündigte. Weil eben an dieser Welt der Beigeschmack der theologischen Welt der Sünde haftet, bekennt der Dichter nur dann, im Dienst dieser Welt oder ihr zuliebe gedichtet zu haben, wenn er ihr reumütig entsagt, aber er rühmt sich dessen nicht, weder im Lied noch im Epos.

Nur Wirnt von Gravenberg, dem wie kaum einem andern Dichter an der Anerkennung seiner Leistung gelegen ist (6, 20; 6, 24) und der die Gunst des Publikums als Ziel seiner Dichtung hinstellt: 8, 35 *wan einez wil ich dingen: daz ir durch iuwer hövischeit dem tihtær des genâde seit der ditze hât getihtet, mit rîmen wol berihtet* . ., resümiert am Schluß seines Prologs: 9, 1 *er heizet Wirnt von Grâvenberc. der werlde ze minnen enblient erz sînen sinnen: ir gruoz wil er gewinnen* . ., aus Liebe zur Welt nahm er die Arbeit des Dichtens auf sich, um ihren *gruoz*, d. h. ihren Dank und ihre Anerkennung, ihren Lohn zu erringen. Die offensichtliche Abhängigkeit von Hartmanns Gregorius — 3989 *Hartman, der sîn arbeit an diz buoch hât geleit got und iu ze minnen, der gert dar an gewinnen daz ir im lât gevallen ze lône von iu allen die ez hœren oder lesen, daz sî im bittende wesen daz im diu sælde geschehe daz er iuch noch gesehe in dem himelrîche* — betont die Gegensätzlichkeit der Zeilen Wirnts

aufs schärfste. Dem amor mundi steht Hartmanns amor Dei verbunden mit caritas gegenüber, dem *gruoz* der Welt der Lohn des Gebets um die Freuden des Himmelreichs, den Hartmann dem Lohn der Welt für weltliche Dichtung (Gregorius 4) entgegenhält. Die Berufung auf Gottes- und Nächstenliebe als Triebkraft dichterischer Arbeit ist seit je der geistlichen Dichtung eigen (s. Schönbach ZfdA. 39, 382), hier wurzelt die durch *ze minnen* (*liebe*) oder *durch minne* (*liebe*) eingeleitete mhd. Formel. *durch* (*in*) *gotes minne*(*n*) beginnt die Kaiserchronik (1), der Kreuziger (120) und die Maria Magdalenenlegende (2[a] 1, 18) — letztere wie Hartmanns Gregorius gleichzeitig aus Liebe zum Nächsten (1[a] 2, 15 ff.) —, *durch sancti Johannis* oder anderer Heiligen *minne* dichten Priester Adelbrecht (248) und Ebernand (132). Aus christlicher Nächstenliebe, die man besitzt oder erhofft, dichten Veldeke (Servatius I 3239, II 2921) und Nikolaus v. Jeroschin (Adalbert 145) für ihre Gönner, der Dichter des Buches Esther (27 ff.) für Freunde, und Konemann (Kaland 1416) für seine Hörer. Weltliche Stoffe bearbeiten Ulrich v. Türheim (Tristan 27) und Eike v. Repgow (Sachsenspiegel, Reimvorrede 271) ihrem Gönner *ze liebe* und Wernher der Gartenære (184) und Heinz der Kellner (225) *durch liebe* ihrer Hörer bezw. ihnen *ze minnen*.

Es besteht kein Zweifel, Wirnts Prologschluß wurde von seinen Hörern als Contrafactur der geistlichen Minneformel verstanden und konnte auf diesem geistlichen Hintergrunde leicht mißdeutet und als Frivolität genommen werden. Dieser geistlichen Auslegung des amor mundi ist Heinrich v. d. Türlin tatsächlich verfallen. Wie Wirnt seinem Namen unmittelbar *der werlde ze minnen* hinzufügt, so begleitet Heinrich seinen Namen in nicht mißzuverstehender antiklerikaler Weltbejahung mit dem unzweideutig geistlichen Ausdruck *der werlde kint*: 10443 *ich heiz von dem Türlîn der werlde kint Heinrîch* —, so heiße ich, mögen mich die Pfaffen ein Kind der Welt nennen, ich bin stolz auf diesen Namen[1]). Der antigeistliche Sinn verschärft sich an dieser Stelle durch den Gegensatz zu der mit Namensnennung verbundenen Sündenbeichte, in der sich der Dichter reumütig als Kind der Welt bekennt, um sich zum Gebet der Gotteskindschaft zu erheben. Auch Walther bekennt wohl später als Türlin unter diesem Bilde: 101, 5

frô Welt, ich hân ze vil gesogen: ich wil entwonen, des ist zît.
dîn zart hât mich vil nâch betrogen, wand er vil süezer fröiden gît —.

1) Gotfrid biegt dem Pfaffenwort aus durch seine Prägung *gewerldet* in der von ihm selbst formulierten eingeschränkten Bedeutung.

Ob aber Türlin etwa an Wolframs geistlichen Willehalm — 1, 16 *dîn kint und dîn künne bin ich bescheidenlîche* — gedacht hat, bleibe dahingestellt.

Hinzu kommt, daß die für Wirnt geltende Identität von Welt und höfischer Gesellschaft an Selbstverständlichkeit einbüßte, je mehr die höfische Dichtung ihren exklusiv-aristokratischen Charakter verlor und sich an weitere Kreise wandte. Ja, Wirnt selbst hatte solcher von der eignen Absicht abweichenden Auslegung Vorschub geleistet, da er sich nicht an die *werden liute,* sondern an die *liute* überhaupt wandte — 8, 26 *ob ich mit mînem munde möhte swære stunde den liuten senfte machen* — wie Konrad v. Würzburg, der allerdings das Herzmäre (5) an *ritter unde frouwen,* aber Engelhart (156) und Trojanischen Krieg (263) an *die liute* oder *die liute von der kristenheit* (Engelhart 210) richtet. Andrerseits läßt uns der Reinfrieddichter, der nach *danc von der werden gunst* (12743) strebt, über die *welt,* der er dienen möchte, nicht im unklaren, während Ottokar, der sich in den Dienst der *werlt* (48) stellt und damit den *gruoz der liute* (13) erlangen will, als Ritter und Fahrender tatsächlich an weitere Kreise gedacht haben wird. An die *werden liute* appellieren Rudolf v. Ems (Guter Gerhard 6842 f., Willehalm 126, 5639, 5654, 15646, Weltchronik 21729), Heinrich v. d. Türlin (29990), der Stricker (Karl 117), der Pleier (Tandareis 18321), Ulrich v. Eschenbach (Alexander 6001), der Dichter des Reinfried (12743) und Johann v. Würzburg (19502), an die *frumen:* Ulrich v. Zatzikhoven (9349) und der Pleier (Garel 21299), an die *biderben* der Pleier (Tandareis 18310), an die *edeln* der Dichter des Häslein (17), an die *höveschen:* Ulrich v. Zatzikhoven (15) und Dietrich v. d. Glezze (7), an *guotiu wîp* Ulrich v. Lichtenstein (Frauendienst 593, 11) und der Dichter der Guten Frau (3054). Kann doch selbst durch die vollendetste Leistung nicht jedermann in gleicher Weise befriedigt werden (Der Minne Lehre 20 ff.), jedenfalls müßte ein Wunder geschehen, wenn das ohne Sünde erreicht würde (GA 31, 1 ff.: die hier formelhafte Wendung entstammt einer andern Sphäre). Von den geistlichen Dichtern wendet sich, soweit ich sehe, nur Hesler an die *werden* (Apokal. 153; 'Erlösung' 59), wie er auch in seinem Streben nach der Gunst der Welt (Apokal. 152) einzig dasteht. Denn die geistliche Dichtung kennt keine socialen Unterschiede, sie wendet sich vornehmlich an Laien (Veldeke, Servatius I 3231), an jeden, der die lateinische Quelle nicht lesen kann, der sich nicht auf *diu buoch* versteht (Konr. v. Heimesfurt, Himmelfahrt Mariae 57 f.), an Ungelehrte (Tnugdalus 64; Veldeke, Servatius I 180; Ebernand

4512; von weltlichen Dichtungen die Gandersheimer Reimchronik 83), an die *tumben* (Hartmann, Credo 22; H. v. Kröllwitz 4641), an *werltlîche liute* (Heinrich v. Melk, Memento mori 5), aber auch an die Geistlichen, an Pfaffen und Laien insgesamt (Wernher, Marienlieder 142; Konemann, Kaland 1 f.), an die *liute* schlechthin (Hartmann, Armer Heinrich 15; Der Sünden Widerstreit 3458; Kistner, Jakobsbrüder 8), an 'das deutsche Volk' (Passional ed. Hahn 3, 72; von weltlichen Dichtungen Nikol. v. Jeroschins Chronik 162: *allen dûtschin lûten*). Die *guoten liute* (Konr. v. Heimesfurt, Urstende 103, 45; Ulrich v. Türheim, Willehalm S. 25: 88ᵃ; Konemann, Wurzgarten 210ᵃ; Heilige Elisabeth 34; Hesler, 'Erlösung' 58) sind in diesem Zusammenhang fromme Leute, nur bei Hesler ('Erlösung' 58) könnte man aus dem Parallelismus zu den *werden* der folgenden Zeile auf die sociale Bedeutung von *guot* schließen. *dur raine maget schœniu wîp, durh alle tugenthafte man* 'arbeitet' der Dichter der Maria Magdalenenlegende (1ᵃ 2, 17 ff.), wie der lehrhafte Kleine Lucidarius (VII 1248) an die *wîsen liute* gesandt wird und der Didaktiker Konrad v. Ammenhausen (154 f.) für diejenigen dichtet, die *guote site und ganze tugende lernen* wollen. So versteht der Danieldichter, dessen Buch *der werlde wol ze lêre* (29) gereichen soll, unter Welt einen jeden der dieser Lehre bedarf.

Diese Welt als Publikum des Dichters hat mit der von weltlichen Lebensidealen erfüllten Hofgesellschaft Wirnts nichts zu schaffen. Gotfrid, der als einziger dieselbe Wendung wie Wirnt gebraucht: 45 *ich hân mir eine unmüezekeit der werlt ze liebe vür geleit*, Hartmanns *arbeit* und Wirnts *enblanden* durch *unmüezekeit* wiedergebend, charakterisiert diese Welt höfischer Gesittung ganz unzweideutig, indem er die nur auf Lebensgenuß und Freude bedachte Welt nachdrücklich ausschließt — 50 *ich meine ir aller werlde niht* —, als gälte es der Gefahr einer falschen Deutung von vornherein aus dem Weg zu geben. Wurde er dazu durch den Wigaloisprolog veranlaßt, für dessen Verweltlichung der geistlichen caritas-Formel er Mißverständnis fürchtete, falls er es nicht schon eingetreten wußte? Das Fehlen Wirnts in Gotfrids Schwertleite kann ich nicht als Gegengrund anerkennen, ja ich könnte verstehen, daß der Hartmannschüler unter Wolframschem Einfluß sich der Tendenz des Gotfridschen Literaturberichts nicht fügen wollte.

Nur aus dem Zusammenhange des Prologs gelöst konnte Wirnts *der werlde ze minnen* einseitig mißdeutet werden, denn derselbe Prolog verkündet das Doppelideal eines auf Welt und Gott gleichzeitig gerichteten sittlichen Strebens: 5, 20 *swer nâch êren sinne*

triuwe und êre minne, der . . flîze sich dar zuo, wie er nâch den getuo, den diu werlt des besten giht, und die man doch dar under siht nâch gotes lône dienen hie —, und der 'fromme Geist', von dem die ganze Dichtung durchweht ist, scheint eine derartige Frivolität von sich zu weisen (s. Latzke aaO. 972 f.). Ist der Dichter selbst an der idealen Forderung des weltbejahenden Prologs, die auch 149, 11 ff. durchklingt, gescheitert? Der Pessimismus des Epilogs: 297, 12 *owê der jæmerlîcher geschiht daz diu werlt niht fröuden hât! ir hœhstez leben mit grimme stât: daz ist rîters orden! ich bin wol innen worden daz der werlde fröude sinket unde ir êre hinket* . . richtet sich ja nicht gegen die Erbärmlichkeit der Welt überhaupt, sondern gegen den Verfall ihrer vollendetsten Erscheinungsform im höfischen Rittertum. Ähnliche Klagen finden wir auch sonst über die Dichtung verstreut: z. B. 261, 34 ff.; 262, 36 ff. Latzke (S. 974) trifft instinktiv das Rechte, wenn er einen immer stärker werdenden Einfluß des Armen Heinrich und des Hartmannschen Kreuzliedes annimmt. Ich möchte über diese literarischen Einflüsse hinaus an Anregungen aus der Wirklichkeit denken, an Kreuzzugspredigt und Kreuzzugsvorbereitungen, die ja dem Kreuzzug von 1217 weit vorausliegen können. Die Stimmung, die über dem Werk selbt gebreitet liegt, verdichtet sich zur Dichterlegende. Ein Gotfridschüler, dem es nahe lag, den Tristan- und Wigaloisprolog in eine möglicherweise von vornherein nicht beabsichtigte Beziehung zu bringen, gab die literarische Form.

der werlde ze minnen (Wigalois 9, 2) ist Stichwort: Das Beispiel eines Weltminners und Weltkindes soll in Wirnt lehrhaft vor Augen geführt werden. Darum setzt Konrad ein: *Ir werlte minnære* (1) — an *o dilectores mundi* des Carmen de contemptu mundi Anselms von Canterbury (Migne 158, 692) gemahnend — und kehrt am Schluß durch *nû merket alle, die nû sint diser wilden werlte kint* (251 f.) zu diesem Publikum zurück. Aber Konrad will den ritterlichen Typus des Weltminners schildern auf Kosten der singulären Erscheinung des weltlichen Dichters, dessen Singen und Sprechen von Frau Welt nur nebenbei (128 f.) erwähnt wird. In diesem Sinne werden nun die Bekenntnisse des Dichters im Wigaloisprolog von Konrad verritterlicht, denn *sô was der herre genant her Wirent dâ von Grâvenberc. er hete werltlîchiu werc gewirket alliu sîniu jâr* (46 ff.) ist nur eine verallgemeinernde Umschreibung von Wigalois 8, 40 *wan ditz ist sîn êrstez werc. er heizet Wirnt von Grâvenberc. der werlde ze minnen enblient erz sînen sinnen* —. Der Reim *-berc : werc* ist Träger der Zeilen, aber

bei Konrad umfaßt *werltlichiu werc* alles, was zu weltlicher Ritterschaft gehört, und da es sich gerade um Wirnt handelt, auch den Wigalois, den er als erste Dichtung *der werlde ze minnen* schuf. An die Anfangsverse 3 ff. *wie einem ritter gelanc, der nâch der werlde lône ranc beidiu spâte unde vruo. er dâhte in manige wîs dar zuo, wâ mite er daz begienge, daz er den lôn enphienge werltlicher êren* erinnert das ruhelose Bemühen des Wigaloisdichters um Anerkennung der Kunstverständigen: 6, 24 *man sol mir des genâde sagen daz ich her in mînen tagen mich dar ûf geflizzen hân, sît ich mich guots alrêst versan, wie ich mit mîner zungen daz verdiente, daz die wîsen baz mich mit ir gruoze hêten doch*.. oder 9, 4 *ir* (d. h. *der werlde*) *gruoz wil er gewinnen*.., wo *gruoz* der Welt von Konrad durch Weltlohn wiedergegeben wird. So ist der Prologschluß des Wigalois, der ihm sagte, daß der Dichter um den Lohn der Welt, um gloria terrestris gedichtet habe, letzten Endes die Keimzelle, auf die Konrads Erzählung zurückleitet, nicht aber die von R. M. Meyer (Lg. S. 92) vorgeschlagene gleichgültige Betrachtung über den Tod eines Recken (Wigalois 196, 39 ff.), die den Totenklagen mit dem Weltlohnmotiv (s. S. 83) eng verwandt ist und nichts für Wirnt Eigentümliches bietet. Daß aber der Wigaloisdichter sich offen zur vana gloria bekennt, deren Unbeständigkeit er später (297, 16 ff.) — so scheint es wenigstens dem mit dem Prolog beginnenden Leser — einsieht, ist doch Grund genug, ihn mit jenem ruhmdürstigen Ritter zu identificieren, der, in einen höfischen Liebesroman vertieft, Frau Welt leibhaftig erblickt und über dieser Vision der Welt entsagt, in *stæter buoze* Gott allein zu dienen.

